نَاجيَّة الوريّمي بُوعجيلة

حفرّيات في الخطاب الخلدوني

الأُصُولُ السَّلفيّةُ وَوَهْمُ الحَداثةِ العربيّة







ابن خلدون في هذا الكتاب مختلف، بل ربما نقيض لابن خلدون الذي عرفناه أو الذي سلّمنا بمعرفته من دون أن نشكك لحظة في كلّ ما قاله الباحثون العرب عنه، وخاصة الحداثيّون منهم. فقد أرضت مكانته العلميّة ـ بما هو مؤسّس علم الاجتماع أو العمران ـ عزّتنا العربيّة والإسلاميّة، ورممت بعضاً من شعورنا بالتخلف العلمي تجاه الغرب.

لكنّ ناجية الوريمّي، الباحثة التونسية، لم تسلّم بهذا الموقف، وقادتها تحليلاتها إلى أنّ أغلب الدراسات والأبحاث الخلدونيّة التي قام بها مفكرون وباحثون عرب قاصرةٌ، بسبب استنادها إلى موقف إيديولوجي اعتمد الانتقائية التي تخدم فكرة الطليعية العلمية عند ابن خلدون، العربي المسلم.

وهكذا أعادت النظر في كل ما قاله هذا المفكّر في مقدمته وفي تاريخه وفي غيرهما، محلّلةً خطابه على ضوء الظرف التاريخي والاجتماعي والسياسي في عصره، وعلى ضوء كل ما كتبه سابقوه من المفكرين والفلاسفة المسلمين، وما طرحته التيارات الكلامية والسياسية السابقة له.

لا تقلل ناجية الوريمّي من مكانة ابن خلدون، ولكنها تراه كسواه يجوز نقده، بل ـ وبالنظر إلى موقعه ـ يجدر أن يكون هذا النقد عبر الحفر المعرفيّ في خطابه وفي نظرياته، ليس بقصد المخالفة والتفرّد، بل بهدف البحث عن الحقيقة المعرفية، والتحرر من كل سلطوية ولو كانت هي سلطة ابن خلدون.

حفريّات في الخطاب الخلدونيّ:

الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة

تأليف: ناجية الوريمّي بوعجيلة





* اسم الكتاب: حفريات في الخطاب الخلدوني:

الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية

* تأليف: ناجية الوريمّي بوعجيلة

* الطبعة الأولى ٢٠٠٨

* موافقة وزارة الإعلام رقم: ٩٧٣٩٣

* الإخراج الفني: بترا للنشر والتوزيع

* الناشر: **دار بترا للنشر والتوزيع**

www.darpetra.com
darpetra@gmail.com

سوريا. دمشق

هاتف: 011 6616947

جوال: 0944 507106

ص. ب 10250

رابطة العقلانيين العرب

arabrationalists@yahoo.fr

* التوزيع: **دار بترا للنشر والتوزيع**

المحتويات

تقديم

أكتاب آخر عن ابن خلدون؟ أجل! ولكنّه ليس كالكتُب التي أُلّفت عنه مشرقا ومغربا، سواء بالعربية أو باللغات الأعجمية، بل هو «يَنسخها»، إن كان للنسخ معنى في هذا المقام، أو قُلْ يَجُبّها، على غرار جَبّ الإسلام لِما قبْله. هو ليس كالكتب والدراسات العديدة التي رأت في ابن خلدون مفكّرا حداثيا أو مبشّرا بالحداثة أو مهيّئا لها، ورأت فيه مؤرّخا متميّزا بنظره الثاقب في زمن التقليد والاجترار، وبذلك تفسّر أن لم يكن له تلامذة يسيرون على دربه، فبدا علَما فردا واستثناء يُحفظ ولا يُقاس عليه.

أن يكتشف الاستشراق الغربي ابن خلدون في العصر الحديث، قبل أن ينتبه إليه الدارسون العرب، وأن يتبنّاه الإصلاحيون والمجدّدون على اختلاف اتجاهاتهم، كان بلا شكّ من أهمّ الأسباب في انتشار تمثّل معيّن لآثار هذا الرجل، فوُظّفت «مقدّمته» بالأخص لخدمة أغراض بعيدة كل البعد عن أهداف من وضعها. فقد كان العرب – وما زالوا – يبحثون عن ركائز ذاتية تسمح لهم بالانخراط في الحداثة دون أن يضطروا للاعتراف بأنهم ما صنعوا هذه الحداثة، في بعدها الفكري على الأقل، ولا أسهموا في إنتاجها، وظنّوا أنهم عثروا على ضالّتهم لدى ابن خلدون وابن رشد وأضرابهما.

وقد استطاعت ناجية الوريمّي بوعجيلة، بحسّها النقديّ المرهف وثقافتها المتينة، أن تبدّد هذا الوهم، لا من باب «خالف تُعرف»، بل على أساس قراءة حصيفة لكلّ ما خلّفه صاحب «كتاب العِبَر» من أعمال «ملأت الدنيا وشغلت الناس»، على حد عبارة القاضي الفاضل في المتنبي. فلم تنسج على منوال أسلافها من الدارسين في عزل أقواله عن بعضها البعض، أو إسقاط اعتبارات الحاضر على معطيات الماضي، وعملت بالعكس على تفكيك البنية الداخلية للخطاب الخلدوني، وعلى تفهّم النسق الذي يربط بين عناصرها جميعا، إخلاصا للحقيقة التاريخية ولما تفرضه المناهج الحديثة في قراءة النصوص. وأوصلها البحث إلى

ما خيّب ظنّها في علَم كانت تعتبره من قبلُ قمّة من قيم المعرفة ورائدا من روّاد العقلانية. واكتشفت الزيف الذي لحق أجيالا من القرّاء حين التبس في أذهانهم التقليد بالتجديد، والفكر الموضوعي بالفكر الخرافي، والموقف الاستفهامي بالموقف الدغمائي، والسلفية العقيمة بالتفتح على أفضل ما في تجارب الماضي وما عند الآخر، وعلى المستقبل في آن.

ولا شكّ أنّ القارئ سيتساءل: لِمَ كل هذا الاهتمام بابن خلدون لو كان سلفيا مثل سائر السلفيين؟ وفيمَ تتمثل إذن عبقريته التي طبّقت الآفاق؟ أليست هي السبب في انفراده بنصب تذكاري في قلب مسقط رأسه تونس، دون سائر الأعلام الذين أنجبتهم هذه العاصمة عبر التاريخ؟

إنها قائمة، من جهة، على استيعاب شامل لخصائص المنظومة الأشعرية بكل ما تقتضيه من إقصاء لما يعكّر صفو المثل الأعلى السائد في عصره من الإيمان المطمئن بالثوابت المنتصرة تاريخيا، ومن السلوك الاتّباعي المكرّس للنظام القائم، بما فيه من استبداد وتمييز وتراتبية اجتماعية. لقد وَجد عناصر هذه المنظومة مبثوثة هنا وهناك، في التنظيرات الكلامية، وفي المدوّنات الأصولية والفقهية، وفي أعمال المؤرخين والعلماء في مختلف الاختصاصات، وكانت له قدرة فائقة على الإلمام بأهمّ ما فيها، فشيّد من هذه العناصر بناء شامخا ولكنه منغلق على نفسه، وانتقى من المادة المتاحة ما يخدم غرضه في إضفاء مشروعية ومعقولية على المكوّنات الرئيسية لـ«العقل المستقيل». ولم يستطع أن يبلغ هذه النتيجة بدون تعتيم مقصود على الخلافات السياسية، وتغييب لكل نشاز يُخلّ بتناسق النظرة السنّية، على نحو سكوته الصارخ عن أحداث المحنة أيام المأمون، ومسؤولية الأطراف المشاركة فيها، وعن دور هذا الخليفة في ترجمة الفلسفة اليونانية والتشجيع على تبيئتها في الحقل الإسلامي. كما أنه لم يكن بمقدوره أن يكرّس ثقافة الإقصاء بدون السعي إلى تثبيت الحقيقة التي يدافع عنها بواسطة خطاب سلطوي يعتمد التجريد والتعميم في الرد على المخالفين، ويقنّن الظواهر المدروسة بالآليات الفقهية.

وهذه العبقرية قائمة، من جهة ثانية، على ظاهرة شبه قارة في الفكر العربي

الحديث لم تنفك تثير فيه الالتباس وتنشر سوء التفاهم، وهي بحثه التبريري عن أصالة منشودة لحركة النهضة العربية التي بدأت في القرن التاسع عشر، ولمقتضيات التحديث الضاغطة في الوقت نفسه. إلا أنّ ما يجمع بين القائمين بهذا البحث المحموم عن أصالة النهضة والتحديث هو الغفلة المأسوية، بل قل الانتحارية، عن مقوّمات التحديث بمواصفاتها الكونية. وقد وقفت المؤلفة عند ثلاثة من هذه المقوّمات الأساسية، هي: ١) أولوية العقل غير المقيَّد على النقل أيّا كانت طبيعته، ٢) عدم قبول سلطة الماضي على الحاضر، ورفض أن يحتكر هذا الماضي دور الأنموذج، ٣) تقويض أسس الاستبداد بمرجعيته المفارقة. وبيّنت أن ابن خلدون يعارض محتوى هذه المقومات على طول الخط، جملة وتفصيلا، في مقدمته كما في تاريخه. وكان في كل ما كتب منطقيا مع نفسه، فكانت مخاتلته لقرائه، كما تتضح اليوم للعين الموضوعية، مما فرضته عليه نوعية اختياراته أكثر مما كان القصد منها التضليل أو التقيّة.

هكذا، وبتضافر هذين العاملين، يمكن، فيما نرى، تفسير المكانة السامية التي احتلّها ويحتلها صاحب «المقدمة» طيلة الفترة المعاصرة. ولن نلخّص في هذا التقديم السريع عمل السيدة الوريمّي في إعادة النظر في ما استقرّت عليه جلّ الدراسات الخلدونية، ولاسيما المشهورة منها والتي كتبها أعلام مرموقون في الميدان الثقافي العربي عموما، فسيكتشف القارئ بنفسه، وهو يتابع فصول كتابها هذا الممتع، وتحليلها المعمّق الموثّق، في تعبير سلس دقيق، أنها لا تلقي بالأحكام جزافا، وأنها تفتح الأعين على العديد من الحقائق التي غيّبها الوعي الزائف المتأزّم، واستمرار سيادة العقل الفقهي حتى في أوساط الذين يُظنّ أنهم تخلّصوا من وطأته.

لذا فنحن مسرورون، بل مبتهجون، بتقديم هذا العمل الجدّي الطريف، ولا نشك في أنه سيمثل منعرجا فاصلا في البحوث المتعلقة بابن خلدون. ولتسمح لنا المؤلفة، رغم تشجيعنا إياها على اقتحام الصعوبات الحافّة بموضوعها، وإعجابنا بمقاربتها الجريئة، وموافقتنا للعديد من التحاليل التي قامت بها والنتائج التي

وصلت إليها، لتسمح لنا بالتعبير عن احترازنا من تقييمها العام السلبي لمواقف الرجل، إذ كان الانطباع الذي يخرج به القارئ هو مشهد حالك السواد، شديد القتامة. وما نظنّ أنّ الأمر على هذا النحو بإطلاق، سواء تعلق بما كتبه رَجل القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، أو بما كتبه عنه معاصرونا.

إنّ المنزع النقلي عنده، كما عند الشافعي والأشعري والغزالي من قبله، قد يحتوي في أحشائه وفي طيّ تناقضاته، ومهما كان مستوى الإحكام في نسقه العام، على رواسب من المواقف العقلانية التي يراد احتواؤها، وعلى منافذ لا مناص من أن تتسرب منها بذور التقدّم، عن غير قصد من أصحاب تلك المواقف أنفسهم، وحتّى رغم أنوفهم. وعلى صعيد آخر، لعلّ نشدان المنهج العقلي وحده في حياة الثقافات وحركة الحضارات وسيرورتها التاريخية، وإهمال الجدلية المستمرة بين العقل والنقل، والتاريخ والأسطورة، والواقع والمتخيَّل، والفكر والمادة، ...الخ، من شأنه أن يحجب تعقّد النفسية البشرية، وتأثير اللاوعي في مغامرة الإنسان وهو يبحث عن السعادة والخلود، بما يُقنع وبما لا يُقنع.

وكذا هو حال معاصرينا، فغايتهم ليست دائما معرفية خالصة، وابن خلدون ليس في أعمالهم سوى ذريعة للدعوة إلى قيم جديدة وإلى ممارسات تقطع مع الماضي المتنكر من وجوه عدّة للديمقراطية والعقلانية والتقدم، وما إلى ذلك. ألا يتمّ التحديث حقا على أسس متينة إلا إذا احترم دعاته مرامي الأعلام الذين وفّروا لهم المناسبة، وطلّقوا الأوهام والطوباوية؟ أليست الظروف الجغرافية والديمغرافية والاقتصادية والسياسية وغيرُها محدِّدةً لنوعية الأفكار والقيم السائدة، وأبلغَ أثرا في تغيير الأوضاع من التنظيرات والتبريرات والشرعنات على اختلاف أنواعها؟ ألا تكون «حيَل التاريخ» أحيانا لدى الشعوب في شيوع تقويل الرموز، من أنبياء وأئمّة في كل فنّ، غيرَ ما قالوه وعكس ما قصدوه، وفي تقلّب هذا التوظيف والتأويل عبر الزمان والمكان؟

ولكنّ الاختلاف النسبي بين تقييمنا العام لآثار ابن خلدون ولأعمال دارسيه، وتقييم ناجية الوريمي لهذه وتلك، ما كان يحصل لولا أن عملها الجريء يسمح

لقارئه بالتفكير في المسكوت عنه والملتبس، بل يستحثه ويستفزه حتى يراجع ما استقر في نفسه، وما كان يسلّم به وكأنه «معلوم بالضرورة»، ضرورة الإجماع. فهنيئا لهذه الباحثة المتميّزة بما أنجزته في هذا الكتاب بعد كتابَيها عن «الائتلاف والاختلاف» و«الإسلام الخارجي»، وهنيئا للمكتبة العربية بهذه الإضافة اللامعة.

تونس، في فاتح ديسمبر-أيلول ٢٠٠٧

عبد المجيد الشرفي

كلمات وأشياء:

يكتسب صفةَ الحقيقة ما يمكن أن يقبله العقل.

هابرماس

إذا كان هناك شيء لا يؤثّر فيه التّغيّر ويمكن أن يحظى بالاتّفاق العامّ، فهو «العقليّ Le rationnel».

غدامير

العدالة هي المزيّة الأولى في المؤسّسات الاجتماعيّة، كما أنّ الحقيقة هي المزيّة الأولى في الأنظمة الفكريّة.

جون رولز

ليست «المعرفة» تصوّرا معيّنا للعالم، بقدر ما هي تصوّر معيّن للانتظام في العالم.

ريجيس دوبراي

توطئة:

ابن خلدون ووهم الحداثة في الخطاب العربي المعاصر

لعلّنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا النصّ الخلدونيّ مركز ثقل معنويّ فريد في الخطاب العربيّ المعاصر، نظرا إلى موقعه المتميّز من الجدل الدائر حول التراث والحداثة. فهو من النصوص القليلة التي «نجحت» في الانفلات من «تاريخيّتها» والالتحاق بهذه الأطروحة المعاصرة أو تلك، لتؤدّي فيها وظيفة «المبرّر التراثيّ الأصيل» الذي يسمح لها بادّعاء مشروعيّة تاريخيّة. لقد أُخضِع النصّ الخلدونيّ لقراءات عديدة، وفُهم بالانطلاق من مرجعيّات إيديولوجيّة مختلفة، ممّا حجب – أو كاد – حقوله الدلاليّة الخاصّة ونوعيّة انتظامه في صراع الاختيارات المعرفيّة المتباينة التي شهدها الفكر الإسلاميّ في القديم. ونُسِبت إليه في المقابل معان تقرّبه من تخوم الحداثة العربيّة وشروطها الإشكاليّة ذات الثنائيّات المتناظرة، وهي معان أنتجتها قراءات حداثويّة، صادرة عن وعي عربيّ إسلاميّ متأزّم أربكته الحداثة الوافدة، فراح يبحث عن نصّ تراثيّ يحتمي به من هذا الوافد ومن خطر هيمنته، مقدّما بذلك مؤشّرا جديدا من مؤشّرات تأزّمه، وهو التوظيف الإيديولوجيّ للتراث.

ولا يمكن أن يُفهم الحضور المتزايد للنصّ الخلدونيّ اليوم، في الخطاب العربيّ الحداثويّ، إلاّ باستمرار هيمنة المنطلقات التقليديّة في القراءة والتأويل. وهي منطلقات تراهن على أنّ المعنى الحقيقيّ في النصّ هو ما أجاد القارئ استخراجه منه، ولا اعتبار للوظيفة الدلاليّة التي تؤدّيها بنية مشكّلة تشكيلا محدّدا، اختارها منشِئه. فتتجاهل بذلك حقيقة تاريخيّته. وفي المقابل توجّه البحث إلى مقوّمات مفترضة للفرادة والتميّز النوعيّين لبعض النصوص، وإلى مؤشّرات الإطلاق في

معانيها. إنّها منطلقات تكرّس مسلّمة الثراء المعنويّ غير المحدود فيها، ثراء تتنافس القراءات في إثباته وبنائه، لكن على أنقاض النصّ نفسه، لأنّ ما يميّزه – ضمن أشكال الخطاب المكتوب – هو وحدته اللغويّة وبنيته الدلاليّة الخاصّة. إنّه «ضرب من الكتابة ينفرد بخاصيّة البنية الداخليّة الثابتة، تلك التي تتناسب تماما مع المعنى الأصليّ لكلمة نصّ texte، وهو النسيج textile–tissu. وهذا ما يعني أنّه منظّم بكيفيّة تكون فيها أجزاء الخطاب مترابطة في ما بينها، ومثبتة في بنية نهائيّة، معياريّة، غير قابلة للتبديل»[1]. والمعنى في النصّ رهين نظامه الداخليّ، وما يقدّمه من «أشياء» تشكّل عالما معيّنا، صيغ ليُقدَّم أمام القارئ[2]. إنّه بهذا الاعتبار غير قابل للتجزئة وإعادة التشكيل، في إطار قراءة انتقائيّة تقف عند أجزاء أو مقاطع معيّنة من مجمل نسيجه، وتربطها مباشرة بدلالات مسبقة تصدر عنها الذات القارئة، وتبحث من خلالها عن أصداء لها متفاوتة الوضوح والأهمّيّة. فلا تعدو قراءتها هذه أن تكون مساءلة للنصّ «لا تطلب فيها إلاّ استرجاعا مباشرا لافتراضاتها المسبقة»[3]. وتسقط بذلك في عمليّة تبديل مقصودة وغير مقصودة للوحدة اللغويّة والدلاليّة للنصّ، محوّلة إيّاه إلى شظايا ومستويات مجزّأة متباعدة، تقبل كلّ شظيّة منها وكلّ مستوى أن يكون حمّال أوجه ودلالات ترضي أفق انتظار القارئ الذي يطلب من ذلك النصّ – وبالأحرى من شظايا محدّدة منه – أن يمثّل دعما لمشاغله الراهنة.

لقد أُنشئ الخطاب لينهض بمعنى ما، وليكرّس حقيقة معيّنة. إذ أنّ «لكلّ معرفة بنية خطابيّة محدّدة»[4]. ومهمّة القارئ أو المؤوّل هي «شرح» هذا المعنى

1- H. G. Gadamer, L'Art de comprendre. Ecrit 2. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine, Aubier, 1991, p 260.

2- P. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique2, Edition du seuil, 1986, pp 407-408.

3- H. G. Gadamer, op. cit. p 207.

4- J. Habermas, Vérité et justification, Gallimard, 2001, p 202.

و«فهمه» داخل بنيته التي اقتضتها شروط التواصل وظروفه، وأطّرها أفق ثقافيّ متجانس. ولا يعني هذا «إعادة النصّ إلى وضعه الأصليّ»، مع وضع القارئ نفسه في محلّ المخاطب الأصليّ interlocuteur originaire، فهذه عمليّة غير ممكنة بسبب تاريخيّة كلّ قارئ وكلّ قراءة؛ ولكنّ المقصود هو الوعي بدواعي «سوء الفهم» المتأتّية من الفاصل الزمنيّ الذي يفصل النصّ عن قارئه[1]، ومن التداخل بين المعاني المسبقة التي يصدر عنها القارئ – عن وعي وعن غير وعي – والمعاني التي تسمح بها بنية لغويّة ودلاليّة محدّدة للنصّ. فهو في الكثير من الأحيان – وفي قراءته لنصّ ما – يعتقد أنّه لم يتجاوز إعادة إنتاج ذلك النصّ، في حين أنّه أنتج نصّا جديدا، نكاد نقول خاصّا به وبأفقه الفكريّ.

وللحدّ من هذا التداخل، وتحقيق قراءة منتجة – في حدود ما يسمح به النصّ – ولا تتأسّس على أنقاضه، كان لا بدّ من تضافر فعلين فيها: التفسير والتأويل. يهمّ التفسير شرح الآليّات اللغويّة التي تشكّل بها الخطاب، لأنّها الجهاز الذي يمثّل بنيته ومنظومته الدلاليّة. ويهمّ التأويل فهم المعنى الذي افتتحه النصّ، وسمح بالتطوّر في اتّجاهه. فبذلك يتجاوز القارئ ذاتيّة التأويل بما هو فعل «على النصّ»، acte sur le texte، إلى موضوعيّة التأويل بما هو «فعل النصّ» acte du texte[2]. وتتحرّر القراءة من الإسقاط الإيديولوجيّ الذي تقوم به الذات المؤوّلة، عن قصد وعن غير قصد.

وتساهم المعاني والحقائق التي يكرّسها نصّ ما، ونعني بالخصوص النصّ الفكريّ، في تشكيل تجربة معرفيّة لممارسة إنسانيّة محدّدة[3]، متجاوزة فرادة مفترضة للذات المنشئة، وللحقل المعرفيّ الفرعيّ الذي تندرج ضمنه؛ إلى حقيقة انتظامها في سياقات أعمّ، ابستمولوجيّة وتاريخيّة. فهي من الناحية الابستمولوجيّة

1- H. G. Gadamer, Vérité et méthode, pp 138-140.

2- P. Ricoeur, op. cit. p 175.

3- P. Ricoeur, Histoire et vérité, CERES, 1995, pp 79-85 ; M. Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969, pp 240-243.

مستوى من المستويات المكوّنة لنظام فكريّ مخصوص من حيث نوعيّة المعاني التي تكرّسها، ومن حيث الآليّات المعرفيّة التي تعتمدها في إنتاج المعنى، وينهض بها خطاب له مكوّنات وخطّة محدّدة. والنظام الفكريّ بهذا الاعتبار هو «مجموع العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم، في مرحلة معيّنة، عندما نحلّلها في مستوى انتظام مكوّناتها الخطابيّة»[١]. ثمّ هي من الناحية التاريخيّة معان تكلّست في خطاب حجب حقيقة علاقتها بماضي صراعات تاريخيّة همّت مراحل مختلفة[٢].

وعلى هذا الأساس يكون البحث عن مؤشّرات الحداثة في النصوص الماضية خاضعا لمدى قدرتها، حسب خصوصيّتها البنيويّة والدلاليّة، على إنتاج معرفة «حداثيّة» من أبرز مقوّماتها **العقلانيّة**، سواء تعلّق الأمر بنوعيّة المعاني التي تؤسّسها، أو بالآليّات التي تعتمدها في إنتاجها، وتدافع عنها تنظيرا.

إنّ لحظات التحديث هي من ثوابت المجتمعات التاريخيّة، تلك التي تتغيّر باستمرار وتشهد في منعرجاتها الحاسمة تحوّلات نوعيّة، تتصارع فيها المنظومات الفكريّة، في إطار دعم عوامل الدفع والخلق والإبداع، أو الدفاع عن شروط المحافظة والثبات التي تضمن استمرار وضعيّة سلطويّة معيّنة[٣]. وتجد هذه وتلك أصداءها بشكل مباشر وغير مباشر في الخطابات المنتَجة.

ولفعل التحديث – كما هو معلوم – مقوّمات هي بمثابة الشروط لتحقّقه[٤]. إنّها أولويّة **العقل** بما هو سلطة معرفيّة تنتج حقائقها – بالمفهوم المتناسب مع أفق الفكر الإنسانيّ السائد في كلّ عصر – ولا تخضع لمعطيات أو لإكراهات خارجة عنها. والعقل بهذا المفهوم هو ملكة إنسانيّة، لا يختصّ بها جنس دون آخر ولا مجتمع

1- M. Foucault, op. cit. p 250.

2- M. Foucault, Il faut défendre la société, Gallimard – Seuil, 1997, p 48.

3- G. Duby, Histoire sociale et idéologie des sociétés, in Faire de l'histoire, Gallimard, 1971, p p 150-154.

٤- انظر كتاب **الحداثة والحداثة العربيّة**، مداخلات مؤتمر إشهار المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ، تأليف مجموعة من المفكّرين، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

دون آخر، وإن تفاوتت نسبة انتشارها حسب الظروف الملائمة[١]. و«إذا كان هناك شيء لا يؤثّر فيه التغيّر، ويمكن أن يحظى بالاتّفاق العامّ، فهو "العقليّ le rationnel"»[٢]. وبالانطلاق من مقوّم العقل يتأسّس المقوّم الموالي لفعل التحديث وهو **عدم قبول سلطة الماضي** على الحاضر والمستقبل. إنّه رفض أن يحتكر الماضي دور النموذج الذي يجب أن يحتذى. والتحديث إذّاك هو إحداث قطيعة مع الماضي بما هو معيار لتقييم الحاضر وتشكيله، وليس قطيعة مع الماضي في حدّ ذاته، لأنّ هذا غير ممكن لا نظريّا ولا تاريخيّا. وكل مرحلة تاريخيّة يستمرّ فيها ماضيها «كما يستمرّ اللاشعور الفرديّ في الشعور»[٣]. وبقدر ما تحصر الرؤية الحداثيّة الماضي في موقعه وفي سياقه التاريخيّين، حتى لا تنسحب سلطته على المراحل الموالية، ترفع الرؤية السلفيّة المنافية للحداثة هذا الماضي إلى ما فوق التاريخ لتعمّم سلطته، ولتظلّ كلّ المراحل الموالية مشدودة إليه انشداد الفرع إلى الأصل. وبالإضافة إلى العقلانيّة ورفض سلطة الماضي، يبرز مقوّم ثالث للحداثة هو **تقويض أسس الاستبداد**، لأنّ الاستبداد يقف حائلاً دون الفعل المعرفيّ المستقل والمقترن بقيم إنسانيّة محدّدة، ودون مراجعة الأسس المبرّرة للانتظام التقليديّ السائد في المجتمع. هذا المقوّم الثالث هو حسب الاصطلاح الحديث **الديمقراطيّة**، بما هي ربط نوعيّ بين تحقيق التقدّم العلميّ المطّرد للمجتمع وتقدّمه المعنويّ[٤] ويقتضي هذا المقوّم في المجتمعات التقليديّة ذات التراث الكتابيّ، تفكيك المرجعيّة المفارقة التي يستند إليها الاستبداد في كل أبعاده، لكشف جذورها التاريخيّة. فمقوّم الديمقراطيّة مشروط بفضح الأصول المرجعيّة للاستبداد في نصوص التراث[٥].

١- عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٩٠، ص ٢٩.

2- H. G. Gadamer, L'Art de comprendre. Ecrit 2. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine, p 87.

3- G. Balandier, Anthropo- logiques, Biblio Essais, 1985, p p 5-36.

4- A. Touraine, Qu'est- ce que la démocratie? Fayard, 1994, pp 63-65, 263-266.

٥- محمّد عابد الجابريّ: **التراث والحداثة**، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩١، ص ١٧. وانظر كمال عبد اللطيف: **نحو حداثة عربيّة مبدعة**؛ وعادل ظاهر، أنا ديمقراطي إذن أنا علماني، ☞

وبناء على مقوّمات التحديث هذه، لا يمكن اعتبار خطاب ما حداثيّا أو ممهّدا للتحديث، إلاّ إذا أسّس للمعاني التي تنهض بها في مدى معيّن. وانخرط بشكل أو بآخر في النسق الفكريّ العامّ الذي توجّهه لحظات التحديث في كلّ عصر حسب الآليّات والمفاهيم المتاحة.

وعلى هذا الأساس، هل يمكن اعتبار النصّ الخلدونيّ نصّا مؤسّسا للحداثة؟ لن نجيب عن هذا السؤال بمجادلة مباشرة للدراسات التي اختارت هذا الاتّجاه في قراءة الخطاب الخلدونيّ، ورأت فيه مؤشّرات التحديث المبكّر في المجتمع العربيّ الإسلاميّ، معتبرة إيّاه فعل قطيعة مع منظومة فكريّة تقليديّة[1]، فهذا العمل يتطلّب بحثا مستقلاّ؛ بل سنجيب عنه بمجادلة غير مباشرة لهذه الدراسات، عن طريق تحليل الخطاب الخلدونيّ نفسه وتفكيك أبنيته الداخليّة، للكشف عن نوعيّة المعاني التي يؤسّس لها ويؤدّي إلى إعادة إنتاجها عبر آليّات ابستمولوجيّة ثابتة يلتزم بها، فتتّضح إذّاك حقيقة علاقته بشروط التحديث.

والجدير بالملاحظة أنّ هذه الدراسات تمثّل – منذ عصر النهضة إلى اليوم – الاتّجاه الغالب على قراءة النصّ الخلدونيّ، وهو ما سمّيناه الاتّجاه الحداثويّ. إنّه يتعامل مع مقوّمات الحداثة من منطلقات إيديولوجيّة تهيمن عليها صبغة البحث التبريريّ عن الأصالة العربيّة للنهضة وللتحديث، دون الاهتمام بالقدرة الدلاليّة الفعليّة لهذا النصّ على إنتاج معرفة عقليّة تناهض الثبات القاتل، وتُشرع أبواب التجديد. وسنبيّن في الأثناء المآزق النوعيّة التي تؤدّي إليها قراءة من هذا القبيل، من حيث تشريعها لإعادة إنتاج «حقائق» كرّسها الخطاب الخلدونيّ، دون الانتباه

---

* في كتاب «**الحداثة والحداثة العربيّة**»، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ – دار بترا، دمشق ٢٠٠٥، ص ص ٢٩–٧٥.

١- يمثّل هذه القراءة مفكّرون عديدون يتعذّر حصرهم والوقوف عند كلّ ما كتبوه في هذا الصدد، فهذا يتطلّب بحثا مستقلاّ. وسنكتفي بعرض نماذج تمثيليّة، من خلال كتابات محمّد الطالبي ومحمّد عابد الجابري وفهمي جدعان وناصيف نصّار وعبد السلام الشدّادي وعبد الله العروي وعلي أومليل، وغيرهم...

إلى خطورتها من حيث تشريعها لاستمرار العوامل الثقافيّة لأزمة الركود التاريخيّ الذي تردّى فيه المجتمع العربيّ الإسلاميّ؛ ومن حيث حجبها لحقيقة العلاقة بين الماضي والحاضر: فالحاضر يُفهم بماضيه، لا العكس[١].

إنّ ما نرومه من تحليل خطاب ابن خلدون هو تحديد نوعيّة المعاني التي يكرّسها منظوراً إليها في علاقتها بالأنساق الفكريّة العامّة التي تجادلت داخل الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والتي جاء هذا الخطاب ليحسم فيها الجدل، بالانتصار النهائيّ لأحدها. وهي أنساق توزّعت فيها الأفكار وآليّات التفكير العقليّة بنسب متباعدة، أدّت إلى التوتّر شبه الدائم بينها، لا على الصعيد النظريّ فحسب، بل أيضا على الصعيد السياسيّ الاجتماعيّ المباشر. وقد كان مدار الخلاف وظيفة العقل: هل هي إنتاج معرفة مقنعة مستقلّة، واعتبار العقل في حدّ ذاته سلطة؟ أم هي إنتاج «معرفة» تساعد على حسن تمثّل «النصّ»، وعلى حسن الائتلاف في واقع يخضع لمصدر سلطويّ واحد؟

ويجد هذا المصدر السلطويّ الواحد مستنده في ما اعتبرناه عقلا فقهيّا ينتج معانيه باعتماد آليّات معرفيّة محدّدة، ويشرّع لتداولها باعتبارها منفردة بصفة «الحقيقة». وهي آليّات ومعان تكوّن جملة الأصول السلفيّة المنافية للتحديث. ونعتمد مفهوم العقل بما هو عمليّة ترتيب وتنظيم للمعطيات والمعلومات لامتلاك الحقيقة وإدراك كنه الكيان[٢]. كما نعتمد مفهوم الفقه – من خلال النسبة «فقهيّ» – بما هو صنف محدّد من المرجعيّات يلتزم به هذا العقل في تكوين حقائقه، ويتمثّل في التسليم بسلطة معرفيّة متعالية ومفروضة عليه، ولا يجوز له أن يُحدث معنى ما في استقلالٍ عنها. إنّه الالتزام في كلّ عمليّة إنتاج للمعنى باستثمار النصوص الممثّلة لهذه السلطة المتعالية. فتكون حدود التفكير مرسومة سلفا، وليس له أن يتجاوزها وإلاّ وقع في الخطأ. وهذه تحديدا دلالات الفقه وأبعاده في الثقافة الإسلاميّة، بدءا بالفهم الصائب عامّة، ووصولا إلى «العلم بالأحكام الشرعيّة،

1- R. Debray, Critique de la raison politique, Gallimard, 1981, p 123.

2- E. Weil, Raison, Encyclopaedia Universalis, corpus 19, p 501.

المكتسب من الأدلّة، والوقوف على المعنى الخفيّ الذي يتعلّق به الحكم. وهو علم يُحتاج فيه إلى النظر»[1]. بهذا المعنى تكون هناك غاية مسبقة ينبغي أن يحققها النظر أو العقل، وهي إدراك «سواء السبيل»[2] تبعا للمعايير المقرّرة سلفا لمفهوم «السويّ». وإن جاوز العقل هذا العقال وعمل في استقلال عنه، فسيقع – حسب التصوّر المعرفيّ الفقهيّ – في المحظور، وهو تأسيس معرفة «إنسانيّة» محدودة، وقد تجرّ الإنسان إلى الضلال والكفر.

وللمرجعيّة النصيّة ذاتِ الحدود المعلومة، دلالات معيّنة وقع تثبيتها من قبل الفئة القادرة على التفرّد بفهمها وإفهامها للآخر. ومن هنا فُرِضت سلطة الفقه، لا على سائر المجالات التي تهمّ المجتمع فحسب، بل على كلّ عمليّة فكريّة تروم إنتاج معنى جديد. وبذلك هيمن على الثقافة الإسلاميّة – في معظم مجالاتها – عقل مشدود إلى مرجعيّات «غير عقليّة»، أساسه الابستمولوجيّ التفكير انطلاقا من نصّ، من أصل يُستثمر ويُقاس عليه[3].

وفي دراستنا لخطاب ابن خلدون العمرانيّ والتاريخيّ سنبيّن حقيقة انتظامه في هذا النسق المعرفيّ «النصّيّ»، وصدور أهمّ إضافاته «العمرانيّة» عن عقل فقهيّ ارتقى معه إلى درجة صياغة التصوّرات العامّة والشاملة. وكانت الغاية التي تحرّكه هي ائتلاف الجميع في نفس التوجّه، في ظلّ القضاء على النشاز غير المرغوب فيه والخطِر أحيانا[4]. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المسلّمات التي كرّسها العقل الفقهيّ، وترجمت عنها خطابات مختلفة – من بينها الخطاب الخلدونيّ – قُدّمت على أنّها ذات سلطة مرجعيّة «نصيّة» متعالية، وحُجبت فيها أصداء الاختيارات التاريخيّة البشريّة المبرّرة بعوامل سلطويّة. لقد تكلّس فيها «السلطويّ» وظلّ حاضرا في واجهتها «المقدّس والمتعالي»، ومن هنا اكتسبت

١- الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩٥، ص ١٦٨.

٢- المصدر السابق، ص ١٥٢.

٣- محمّد عابد الجابري، **نقد العقل العربيّ ١، تكوين العقل العربيّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت – الدار البيضاء ١٩٩١، ص ١٠٥.

4- R. Aron, Préface de, Max Weber, Le savant et le politique, PLON, 1994, pp 24.

قدرتها على التأثير في الواقع وتوجيهه. ومن المعلوم أنّ «فاعليّة فكرة ما لا تعود إلى كونها حقيقةً، بل إلى اعتبارها كذلك»[١].

ولئن غلب العقل الفقهيّ على الثقافة الإسلاميّة وفي مجالات عديدة، فإنّها شهدت أيضا عقلا رافضا لأيّ سلطة غير معرفيّة توجّهه في صياغة حقائقه، وقائما على فرضيّة أن اعتماد العقل يمكن أن يؤدّي إلى الحقيقة، وأن يقيّم سلوك البشر، بل ويتحكّم فيه[٢]. وقد مثّله العقل الكلاميّ قبل الحدث الأشعريّ خاصّة[٣]، ثمّ العقل الفلسفيّ لاحقا. إنّه ذاك الذي أنتج رؤى ومواقف قوبلت بمحاربة عنيفة من قبل أصحاب السلطة الدينيّة والسياسيّة، لأنّه كان يقرّ ما يوصله إليه البحث والتفكير المستقلّان، بصرف النظر عن أيّة سلطة خارجة عن حدود العقل، سواء كان مصدرها معطى سلطويّا اجتماعيّا أو معطى نصيّا دينيّا. ثمّ يؤوّل «النصّ» حتّى يستجيب لحقائقه. وبذلك كان كثير الاختلاف عمّا ينتجه العقل الفقهيّ ويُلحقه بالنصّ ناسبا إليه سلطة معرفيّة لا تُردّ، ونعني الحديث والإجماع. ولعلّ المفهوم الذي قدّمه أحد أهمّ المتكلّمين الأوائل للبحث العقليّ وللعلم عامّة، أوضح مؤشّر على هذا البعد الاستقلاليّ للعقل، وهو: «العلم شيء لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك. فإن أعطيته كلّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر»[٤]. لكن – وفي ظلّ أزمة اجتماعيّة متعدّدة المستويات – نجحت حملات المطاردة التي تعرّض لها هؤلاء، وحملات التشويه والتكفير التي تعرّض لها فكرهم، في إضعاف وجودهم، وفي سحب فكرهم من التداول. وقد قاد هذه الحملات، طيلة الفترات المتعاقبة،

1- p 169. R. Debray, op. cit,

2- G.G. Granger, Rationalisme, Encyclopaedia Universalis, corpus 19, p 540.

٣- إنّ ما قام به الأشعريّ هو تحويل نوعيّ لطريقة التفكير الكلاميّة. فقد أفقد العقل استقلاليّته وأخضعه لسلطة النصّ، وهنا أصبح علم الكلام علما نقليّا مثل الفقه. انظر ما يلي في هذا المدخل.

٤- الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلميّة، بيروت، (دون تاريخ)، ج ٦، ص ٩٧؛ والمتكلّم هو إبراهيم بن سيّار النظّام.

علماء كثيرون جدّا من أهل السنّة والجماعة؛ وسيتوّج ابن خلدون – بطريقته الخاصّة – عملهم هذا[١].

إنّه سيوجد – ومن منطلقات العقل الفقهيّ – مجال التقنين الاجتماعيّ «وهو علم العمران»، لينشئ ما يعتبره وجودا مثاليّا للمجتمع الإسلاميّ، وتأريخا صحيحا له.

ولا بدّ من التنبيه بدءا – في تاريخ الثقافة الإسلاميّة – إلى عناية العلماء منذ عصر التدوين وإلى عصر ابن خلدون خاصّة بفنّ التاريخ. فهو من حيث أنّه خطاب قادر على تشكيل معان توهم أنّها الواقع الذي مضى[٢]، سيكون مختزلا للخلافات السياسيّة والثقافيّة التي شهدها المجتمع الإسلاميّ في مراحل متعاقبة. لأنّ كلّ اختيار يريد أن يثبّت وجوده في الحاضر، سيراهن على توظيف الماضي أو بالأحرى ما يعتبره «ماضيا»، بتشكيله التشكيل المناسب حتّى يكوّن لنفسه مشروعيّة وجود تاريخيّ ذات جذور ضاربة في الماضي ومنسحبة بصورة آليّة بعد ذلك على الراهن. وتصبح مقوّماتها التبريريّة الدينيّة أو السياسيّة أو الفكريّة مشروطة باستنادها إلى الرصيد الحاصل من المعاني «الواقعة» أي «الحقيقيّة».

وليس من باب مجرّد التقليد أن يكون لكلّ دولة مؤرّخوها، ولكلّ جماعة مذهبيّة أدبيّاتها التاريخيّة. وحقول الصراع الفكريّ بين القوى المتضادّة في مرحلة ما، كثيرا ما تهمّش «معاني» الواقع المباشر وتحوّل وجهتها إلى المعاني القابعة في الماضي عند السلف، خاصّة إذا ما تعلّق الأمر ببنية ثقافة محكومة بمعيار «الأصل والنموذج». وفضلا عن الوظائف الإيديولوجيّة التي يؤدّيها الخطاب التاريخيّ في

١- من الحريّ التنبيه إلى أهمّيّة ما يسعى المفكّر جورج طرابيشي إلى إثباته وتوجيه الانتباه إليه من أنّ «مأساة أفول العقلانيّة العربيّة الإسلاميّة هي مأساة داخليّة، ومحكومة بآليّات ذاتيّة، وغير قابلة للتعليل بأيّ "حصان طروادة" إيديولوجيّ أو ابستمولوجي متسلّل من الخارج». **نقد نقد العقل العربيّ، العقل المستقيل في الإسلام؟** دار الساقي، بيروت – لندن ٢٠٠٤، ص ٤٢٤.

٢- من المفيد العودة إلى فصل «La réalité du passé historique» من كتاب:
P. Ricoeur, Temps et récit, 3. Le temps raconté, Edition du seuil, 1985, pp 252- 283.

شكله التقليديّ – لصالح هذا الطرف أو ذاك – فإنّه يؤدّي أيضا وظيفة نفسيّة اجتماعيّة هي وظيفة الملاذ، عندما يضيق الحاضر بمجتمع ما ويغلب على وعيه التشاؤم من الآتي والخوف منه. فإنّ هذا الوعي المتأزّم سيهرع إلى ماض يتصوّره مثاليّا، ويحتمي به باحثا فيه عن مقوّمات هويّته المهدّدة. فيسقط دون أن يشعر في عمليّة إنشاء لماض متخيّل، ويقدّم الصورة المكوّنة عنه باعتبارها صورته الكائنة. وينهض خطابه التاريخيّ طبعا بهذه الوظيفة.

ويمكن أن نعود إلى فصل «علم التاريخ» من كتاب «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**»[١]، لنتبيّن بوضوح غزارة التأليف في هذا المجال، وتعدّد دواعيه حسب الدول أو الجماعات أو غير ذلك من الأطراف الموظّفة للمادّة التاريخيّة المعنيّة[٢]. وهي دواع لا تتجاوز المفهوم القديم للتاريخ، كما تجلّى عند مؤرّخين عديدين سبقوا ابن خلدون، واستفاد هو من أعمالهم، من قبيل ما أثبته ابن الأثير. فالتاريخ عنده ليس مجرّد أخبار وروايات للمجالس والأسمار، فهذا لا يعدو القشر منه، أمّا لبابه فهو موزّع إلى فوائد دنيويّة وأخرويّة «يُقتدى بها»[٣]. فقد كانت شواغل الحاضر والآتي بالنسبة إلى المؤرّخ التقليديّ هي التي تحدّد زاوية نظره إلى الأحداث والوقائع والشخصيّات. وبالانطلاق من ملاحظة الإقبال الكبير على التأليف في التاريخ في الفترات المتأخّرة – ويعنينا منها عصر ابن خلدون – يتّضح لنا أنّ المسألة في جميع أبعادها، هي من المسائل الثقافيّة الملحّة التي اقتضتها ظروف العصر. إنّه عصر متأزّم في حاضره على جميع المستويات

١- حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت. مجلّد١، ص ص ٢٧١-٣١١.

٢- الجدير بالملاحظة أنّ حاجّي خليفة اقتصر في الأغلب على الرصيد «السنّيّ» ممّا وصلنا من كتب التاريخ، وأهمل الرصيد المخالف الشيعيّ منه والخارجيّ بالخصوص. ويمكن في هذا الصدد العودة إلى كتاب ليفتسكي، **المؤرّخون الإباضيّون في إفريقيا الشماليّة**، ترجمه ماهر جرّار وريما جرّار، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت ٢٠٠٠. وسنلاحظ نوعيّة المؤلّفات التاريخيّة التي أهملتها هذه الموسوعة المختصّة.

٣- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨، ج١، ص ٨ و٩.

الداخليّة منها والخارجيّة: ففي الداخل تناحر على السلطة وعدم استقرار سياسيّ واجتماعيّ انعكسا سلبا على المجتمع والثقافة وبدآ يهدّدان المكتسبات الحضاريّة لهذه الأمّة، وهنا سيبرز التأليف الجامع والموسوعيّ في كلّ المجالات. وفي الخارج هجوم القوى «غير الإسلاميّة» على العالم الإسلاميّ وتهديده في أكثر من مناسبة. ومن بين هذه الهجومات ما قام به المغول في اجتياحهم للعاصمة بغداد، وما قام به الإسبان في الأندلس، وكانت نتيجته تقهقر الوجود العربيّ الإسلاميّ وتوالي انسحابه من مجالات جغرافيّة سياسيّة طالما اعتبرت ركنا من أركانه. وسيكون التأليف في التاريخ الوسيلة الثقافيّة المترجمة بامتياز عن نزعة الهروب إلى الماضي واستحضاره لصياغة البدائل.

وللتأليف في التاريخ إلى هذا العصر المتأخّر – عصر ابن خلدون – خصوصيّات ساهمت بشكل مباشر في تحديد الإضافة التي سيقوم بها هذا المفكّر. أولاها، تتويج هذه الفترة للفترات الزمنيّة السابقة التي شهدت تجلّيات مختلفة لتجارب سياسيّة مذهبيّة متعدّدة، من بينها اختيارات وإمكانات خرجت عن الاختيار السنّيّ الصراطيّ (أي الأرثوذوكسيّ)، وتفاوتت نسب نجاحها ومُدَد استمرارها. والهامّ أنّها خلّفت رصيدا ثقافيّا يمثّل هذه الاختيارات بالذات ويدافع عنها. وهنا سيعيد الفكر السنّيّ ترتيب خطّة الدفاع عن «حقائقه»، بأن يؤكّد تهافت المختلف عنه الذي وُجد لفترة أو لفترات، ثمّ زال أو ضعف، بينما استمرّت «حقائقه». وعليه الآن أن يثبّتها نهائيّا عبر آليّة **القانون**. ومن المعلوم أنّ مفهوم القانون في الخطاب الفقهيّ مشدود إلى تثبيت الحقيقة.

الخصوصيّة الثانية للتأليف في التاريخ إلى هذا العصر صادرة عن ظروف التردّي الثقافيّ العامّ، وتتمثّل في الفوضى التي غلبت على التأليف في هذا المجال. فكلّ يدلي بدلوه في ظلّ غياب الرقابة من سلطة علميّة معيّنة، خاصّة في ظلّ انهيار السلطة المركزيّة التي كانت تمثّلها مؤسّسة الخلافة، وبانهيارها غابت السلطة الثقافيّة التي تشرف بشكل مباشر على التنظيم الصارم للإنتاج الثقافيّ. ووجدت تباعا دويلات فرعيّة لم يُتَح لها من الاستمرار ما يمكّنها من القيام بدور

محوريّ في هذا المجال. فأصبح للتأليف التاريخيّ – وهو الذي يعنينا في هذا السياق – مشارب متعدّدة، وطغت فيه ظاهرة الكتابة «المناسبتيّة» المقترنة بخدمة هذا الطرف أو ذاك[1].

الخصوصيّة الموالية هي فقدان هذا المجال لمصداقيّته «العلميّة» نظرا إلى عدم ضبط حدوده ومنهجه وأهدافه. فهو ملتبس، أوّلا، بأخبار القصّاص المبنيّة على المبالغات المقصودة لإحداث الدهشة في السامع. وثانيا، بأخبار المحدّثين التي تخدم غاية شرعيّة تتضاءل فيها قيمة الخبر «التوثيقيّة» أمام تنامي قيمة المخبرين. والحال أنّ الرهان بالنسبة إلى الثقافة السنيّة في عصر ابن خلدون هو نوعيّة الأخبار التي ينبغي أن تثبت بشأن انتظام المجتمع في التاريخ. وملتبس، ثالثا، بأخبار «أصحاب الأهواء» الذين يُدخلون اضطرابا على استقرار «المعاني الحقائق» وثباتها، وهما الشرطان اللذان تطلبهما كلّ منظومة أرثوذوكسيّة، وتشنّ لأجل تحقيقيهما حربا على الاختلاف في كلّ أبعاده الخطرة.

وإزاء كلّ هذا، كان لا بدّ من تقنين الأمر، ومن وضع قوانين تُشذّب الماضي – على أساس المشروع منه وغير المشروع – وتضع هذا الشكل النظريّ «الحقّ» للوجود الاجتماعيّ الإسلاميّ. وسيكون هذا التقنين على أسس سنّيّة صراطيّة نهض بها و«بامتياز» ابن خلدون عبر ما اعتبره علم عمران بشريّ هو القاعدة في كلّ عمليّة تأريخ للمجتمع الإسلاميّ. إنّ العمليّة في تفكير ابن خلدون هي، أوّلا، عمليّة تنظيم systématisation للمجموع الحاصل من المواقف والرؤى السنيّة في هذا المجال المعرفيّ الجامع الذي يخصّ الإخبار عن المجتمع وهو التاريخ؛ وهي ثانيا عمليّة قياس هذا التنظيم على العلم المركزيّ في بنية التفكير السنيّة، وهو علم

١- يمكن أن نعود إلى فصل «تاريخ» في **كشف الظنون** لنتبيّن كثرة العناوين المحيلة على التأريخ لأسرة معيّنة، أو لدولة أو لإمارة، إلى غير ذلك. ومن شبه الثابت أنّ الموادّ التي تتضمّنها هذه التواريخ مشكّلة تشكيلا يناسب تمجيد الطرف المؤرّخ له. وقد قدّم عزيز العظمة قراءة طريفة لعلاقة المعرفة التاريخيّة بالسلطة، انظر كتابه «**الكتابة التاريخيّة والمعرفة التاريخيّة**»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥، فصل «سلطان المعرفة ومعرفة السلطان»، ص ص ١٣٠–١٤٠.

الفقه وأصوله بما هو آليّة الربط بين المنظومة النظريّة «المقدّسة» والانتظام الاجتماعيّ للمسلمين في التاريخ. وكما أنّ للفقه أصولا تنظّمه وتمنع الفوضى في أحكامه وفي «حقائقه»، يجب أن يكون للتأريخ «أصول» تنظّمه وتمنع الفوضى في أخباره وفي «حقائقه». وكان مع ابن خلدون تحديدا علم أصول التأريخ، وهو ما سمّاه علم العمران.

إنّ ما تفرّد به هو انتباهٌ إلى ضرورة الاحتكام إلى قوانين عامّة في تأريخ الوجود الاجتماعيّ الإسلاميّ، لكنّه تقنين ذو آليّات فقهيّة – كما سنرى. وفي هذا المستوى يتماهى عمله في ميدان العمران البشريّ مع عمل الشافعيّ في تقنينه لأصول الفقه، ومع عمل الأشعريّ في تقنينه للمباحث النظريّة الكلاميّة. ونرجّح في هذا الصدد أنّ ابن خلدون – وإن لم يصرّح بذلك – يعتبر نفسه المصلح القرنيّ الذي يبعثه الله على رأس المائة لإحياء الحقيقة الدينيّة وتجديدها. ونستند في هذا الترجيح على ما صرّح به الغزالي «أستاذ ابن خلدون» من كون الله قدّر له أن يكون هذا المصلح. فأحيا علوم الدين بطريقته[1]، وسيحييها ابن خلدون بطريقة أكثر نجاعة عن طريق تحويلها إلى أسس معرفيّة منتجة لكلّ معرفة ولكلّ موقف.

فالفوضى في التشريع التي وجدها الشافعيّ في عصره وقبله، وعدم وجود سلطة علميّة يُرجع إليها، مع الحاجة الماسّة «رسميّا» إلى تنظيم هذا المجال الهامّ، هي العوامل التي دفعته إلى إنشاء علم أصول الفقه. فأسّسه تأسيسا سنّيّا يمثّل وجهة النظر الرسميّة في الموضوع، في حين يعلن خطابه أنّ هذا التأسيس علميّ

١- **المنقذ من الضلال**، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٩، ص ١٠٤ و١٠٥، وممّا قاله في هذا الصدد مبرّرا خروجه من العزلة الصوفيّة بعد مشاورة «أرباب القلوب والمشاهدات»: «وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة، تشهد بأنّ هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدّرها الله سبحانه على رأس المائة. وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كلّ مائة». ثمّ يحدّد تاريخ انطلاقه في تنفيذ هذه المهمّة، وهو «سنة تسع وتسعين وأربعمائة» أي رأس المائة؛ ولهذا سمّى واحدا من أهمّ كتبه «إحياء علوم الدين»، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص ١ و٢.

صرف مبنيّ على قوانين وبديهيّات يقتضيها علم أصول الفقه[١]. ومن الطريف أن يكون خطاب الشافعيّ الحريص على «فصل المقال» في الموضوع، مشكّلا تشكيلا حواريّا جداليّا بينه وبين محاور الأرجح أنّه مفترض. إذ تأتي الاعتراضات الممكنة – والتي انتقى منها الشافعيّ ما يمكن أن يدعم اختياره بعد دحضها – على لسان هذا المجادل وتنتهي دائما بردّ يرى أنصاره لاحقا أنّه مستوفى ومفحم للمخالفين. وتجدر الإشارة إلى أنّ الاعتراضات التي أوردها الشافعيّ – وهو يشكّل خطابه – هي اعتراضات هيّنة وتنتمي إلى نفس الدائرة المذهبيّة – دائرة أهل السنّة. بينما أهمل الاعتراضات الجدّيّة التي كان يمثّلها «المهمّش» من تراث السلف، ومن الخطابات المعارضة الاعتزاليّة والخارجيّة وغيرها. والحاصل من هذه الخطّة الخطابيّة هي إسكات صوت المخالف إلى الأبد، بإيهام المتقبّل أنّ ما يمكن أن ينشأ من الاعتراضات قد ورد الردّ عليه وحُسم أمره نهائيّا. وبذلك يضمن لخطابه بالذات الانتشار وإقناع المتقبّلين، بل الإفحام. وابن خلدون كذلك سيراهن في تأسيسه – كما سنرى – على ذات الغاية، ولكن بطريقة خطابيّة مختلفة. إنّها ضرب من الإلزام والفرض الفكريّين، إذ يأمر المخاطب في صيغ الإجبار على أن يعتبر حقائقه لا غير في الموضوع المثار. وخطاب من هذا الضرب لا يكتفي بأن **يُعلم** – شأن أيّ كتابة تاريخيّة – بل هو **يعلّم ويلقّن**، معتبرا ما يراه وما يجب أن يتعلّمه المتقبّل، الإمكان الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يُعتمد في الفهم وفي التمثّل وفي إعادة الإنتاج. إنّه خطاب سلطويّ قائم على ادّعاء امتلاك الحقيقة، وعلى تشكيل موجَّه لوعي المتقبّل. وإذا كان الشافعيّ قد اقتصر على احتواء المخاطب عبر آليّة الجدل وتغييب المخالف الخطر، فإنّ ابن خلدون قد أضاف إليها آليّة **التوجيه القسريّ** لوعي المخاطب إلى معان بعينها. ويمثّل كلّ منهما نموذجا لثقافة الإقصاء.

١- درسنا عمل الشافعيّ في هذا المجال في كتاب «**في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم**»، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ – دار المدى، بيروت–دمشق ٢٠٠٤.

وجاء العمل التأسيسيّ الذي قام به الأشعريّ في علم أصول الدين مناظرا لما قام به الشافعيّ قبله. فمن حيث الظروف الاجتماعيّة الثقافيّة، جاء في فترة تأزّمت فيها الأوضاع الفكريّة تأزّما أدّى إلى التناحر الاجتماعيّ والسياسيّ، في خضمّ ضرب من الفوضى غلب على النظر في الخلفيّة النظريّة للشريعة، وفي ظلّ عدم وضوح الرؤية السنّيّة الرسميّة في هذا المجال[1]. لقد وصل الأمر إلى محنة مزدوجة، الأولى كان ضحيّة لها وبشكل استثنائيّ علماء الحديث والفقهاء والقضاة من أهل السنّة، والثانية – وهي التي شهدها الأشعريّ – عودة المحنة على أصحاب الكلام. وظلّت السلطة الثقافيّة الرسميّة سلطة أصحاب الحديث رافضة لهذا المجال مكفّرة المشتغلين به.

لكن لم تعد إمكانيّة الإعراض عن الخوض فيما يهمّ الخلفيّة النظريّة التجريديّة لمقولات أهل السنّة والجماعة ناجعة، كما لم يعد الإعراض شبه التامّ عن المنطق العقليّ في الدفاع عن الاختيارات – أيّا كان نوعها – واردا ولا ناجعا. فظهرت حاجة الثقافة السنّيّة إلى «تسنين»[2] خصوصيّات المخالف وأسباب قوّته الفكريّة؛ وذلك بتبنّي الحجاج العقليّ ووسائله، مع إخضاعه لخدمة المنطلقات النصّيّة، وارتياد المجال الذي ظلّ مستبعدا إلى ذلك الحين، وهو مجال أصول الدين.

في هذه الظرفيّة التاريخيّة أسّس الأشعريّ – بعد تحوّله عن المعتزلة إلى أهل

١- لقد كان خوض بعض علماء السنّة – قبل الأشعريّ – في علم الكلام محلّ خلط كبير مع عدم وضوح. فمنذ القرن الثاني للهجرة، كان لأبي حنيفة مثلا مساهمة في علم الكلام تلقّاها الفكر السنّيّ بكثير من الاضطراب. فمن مثبت لآرائه الكلاميّة، إلى منكر ذلك ونسبته إلى الكذب عليه. انظر على سبيل المثال ترجمة أبي حنيفة في الجزء ١٣ من **تاريخ بغداد**، ص ص ٣٢٣-٤٥٣. وانظر الملحق الذي أضافته دار الكتب العلميّة إلى هذا الجزء بهدف الدفاع عن أبي حنيفة واستكمال ترجمته بما يخالف ما ذهب إليه الخطيب البغدادي.

٢- نستعمل هذه العبارة، حسب الاشتقاق الصرفيّ الذي وجدناه في بعض المصادر القديمة بمعنى الالتزام بالنهج السنّيّ. المسعوديّ، **مروج الذهب**، الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٠، مجلّد ٢، ص ٣٩٥.

الحديث وإلى ما قرّره ابن حنبل[1] – علم كلام سنّيا رسميّا وقدّمه على أنّه علم الكلام «الحقّ» وكلّ ما عداه متهافت. وسيعيد ابن خلدون – وهو يؤرّخ لعلم الكلام في الثقافة الإسلاميّة، كما سنرى – إنتاج هذا الادّعاء في قالب من التعميم والتقنين غير القابلين للمجادلة في نظره. فهو يبتدئ في عرضه لهذا المجال بالأشعريّ، مهملا كلّ السابقين له من المعتزلة وغيرهم. ويقدّم مفهومه – أي مفهوم الأشعريّ – لعلم الكلام باعتباره المفهوم «العلميّ» الذي لا يختلف فيه اثنان. والحال أنّ التأسيس الفعليّ لهذا العلم هو للقدريّة وللمعتزلة من بعدهم. وكان يُصنّف ضمن العلوم العقليّة لأنّه لا يعترف بسلطة نصيّة فوق سلطة العقل، فيخضع فهم النصّ لما يقرّه العقل. ولهذا كان يُحارب بعنف لا هوادة فيه من قبل الفقهاء. ولمّا جاء الأشعريّ أعطى الترجمة version الفقهيّة لمسائل هذا العلم ولوسائله في الجدل على حدّ السواء. وأصبح يُصنّف ضمن العلوم الشرعيّة النقليّة، كما فعل ابن خلدون وغيره من علماء السنّة والجماعة. لقد «قنّن» الأشعريّ عمليّة الخوض في أصول الدين. ووضع – بطريقته الخاصّة – حدّا لما اعتبره فوضى في هذا المجال. واعتُبر عمله لاحقا الممثّل العلميّ الوحيد والصحيح. وكان له بذلك الفضل – حسب التيّار السنّيّ الأشعريّ – في تقنين أصول الدين.

وقد كان العقل في مشروعه – كما في مشروعي الشافعيّ قبله وابن خلدون بعده – مفرغا من محتواه المعرفيّ النقديّ الخلّاق.

ولأنّنا نخصّص هذا البحث لعمل ابن خلدون، فإنّا سنسعى إلى الكشف عن نوعيّة المعرفة التي ينتجها وعن آليّاته الفكريّة التي يوظّفها من خلال خطابه منظورا إليه في سياقيه النصّيّ والتاريخيّ. وسنرى أنّ هذا العمل المؤسّس لعلم

١- أبو الحسن الأشعريّ، **الإبانة عن أصول الديانة**، بيروت، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت، ص ٨ و٩؛ وانظر أيضا تفضيله الصريح لمقولات أصحاب الحديث «أهل السنّة والجماعة»، في كتابه «**مقالات الإسلاميّين**» ، دار النشر فرانز شتايز، فيسبادن ١٩٨٠، ص ٢٩٧.

العمران والمنظّم لعمليّة التأريخ سيأتي مصادِرا للعقل في بعده المعرفيّ الخلاّق، ومغرقا في إعادة إنتاج الثوابت المميّزة للفكر السنّيّ المنتصر تاريخيّا. وذلك بغاية محاربة الاختلاف الماضي والمعاصر له، عبر التوظيف الخطير لمنطق «القانون».

ومعظم الدراسات الحديثة التي أُعجبت بمشروع التقنين عنده لم تنتبه إلى أسسه الابستمولوجيّة الفقهيّة، وإلى منطلقاته الخلافيّة، وإلى خصوصيّة الظرفيّة التاريخيّة التي كان فيها هذا المفكّر يقنّن الوجود الاجتماعيّ العامّ(١). إنّها ظرفيّة متميّزة بالتجميع وتثبيت الرصيد الحاصل في كلّ المجالات إلى ذلك الحين. وهي تختلف من هذه الناحية عن الظرفيّة التي عاشها المؤسّسون الأوائل، كلّ في مجال اختصاصه تقريبا. فعندما قام الشافعيّ والأشعريّ مثلا بتقنين مجالي أصول الفقه وأصول الدين، كان الفكر السنّيّ في مرحلة إثبات الوجود إزاء الاختيارات الأخرى المنافسة جدّيا له، والتي لا تزال تتمتّع بوجود متفاوت الأهمّيّة. لذلك كان قصارى المجهود العقليّ المناط بعهدة مؤسّسيه هو إثبات الانتصار في الحقل المعرفيّ المعنيّ خاصّة. وبموازاة مع عملهما، راح سائر المختصّين في سائر الحقول المعرفيّة يترجمون ثوابت هذا الفكر تبعا للمقتضيات المنهجيّة والفكريّة التي تهمّ كلّ حقل على حدة: بقيّة العلوم الدينيّة، العلوم اللغويّة، العلوم الأدبيّة، التاريخ، إلى غير ذلك... بينما في عصر ابن خلدون – وهو ما سمّي بعصر الانحطاط والتجميع الموسوعيّ – انسحبت الرؤى المخالفة للفكر السنّيّ السائد من ساحة الوجود الثقافيّ الاجتماعيّ، إمّا بالاندثار أو بالاستقرار في الأطراف الهامشيّة غير ذات الفاعليّة. وتبلورت الحاجة إلى إنشاء نسق عامّ لمجمل المواقف السنّيّة المنتصرة في سائر المجالات. وطبعا لا يوجد حقل معرفيّ يشملها جميعا،

١- لقد وقع معظم الدارسين المعاصرين في «الفخّ الإبستمولوجي» – حسب اصطلاح ريكور Ricoeur – الذي تمثّله خطابات تنتمي إلى العلوم الإنسانيّة. فهي تقدّم واجهة «العلميّة» وتخفي حقيقتها الإيديولوجيّة. انظر حول هذا المصطلح:

Du texte à l’action, Essais d’herméneutique 2, pp 347-358.

وينسحب على مختلف الأبعاد في المجتمع، فيكون تأليفيّا بامتياز، مثل علم العمران بما هو قوانين اجتماعيّة نظريّة عامّة، وعلم التاريخ بما هو تحقّق لهذه القوانين بالذات في المستوى المعيش. لهذا احتوت مقدّمة «**كتاب العبر**»[1] الشهيرة جملة القوانين التي أسّسها ابن خلدون مصحوبة بعرض دقيق لكلّ العلوم والفنون والظواهر مع تحليلها في صيغة سنّيّة مذكّرة طردا بأنّها وحدها «الحقيقة»؛ وتكفّلت سائر الأجزاء التأريخيّة بإبراز الترجمات العمليّة لهذه القوانين مع مرجعيّتها الثقافيّة المخصوصة.

لقد حرص ابن خلدون على تحديد القوانين التي بدت له محرّكة للمجتمع في التاريخ. ووعى بحكم تفكيره الأشعريّ أنّ الردّ على المؤرّخين المخالفين له – في السابق وفي الحاضر – بمجرّد رميهم بالخطل وانعدام الصواب في أعمالهم لن يكون ذا جدوى مرجوّة، وسيكون عمله ضمن الأعمال التأريخيّة الموجودة مجرّدَ إمكان مناظر لسائر الإمكانات المذهبيّة التي يحقّ لكلّ منها أن يحتكم إلى ما يسوّغه داخل الدائرة الثقافيّة التي يمثّلها. واختار في المقابل أن يكون ردّه عليها بمنطق آخر يعطّل لدى المخالف آليّته الحجاجيّة المذهبيّة الخاصّة، وهو منطق التجريد والتعميم، أي «القانون التاريخيّ» الذي يقتضي من الجميع التسليم به وبـ«حقائقه». هو ذا المنطق الأشعريّ الموظّف للعقل في اتّجاه محدّد غايته خدمة الثوابت النصّيّة. فالمعطيات و«الحقائق» التي يحتجّ لها هي وليدة رؤية نصّيّة سلفيّة، وآليّات الحجاج عقليّة بمفهوم محدّد للعقل – هو المفهوم الأشعريّ – حيث ينتهي الاستدلال دائما بتزكية هذه «الحقائق» بالذات.

سيعمد ابن خلدون إلى آرائه **واختياراته ومواقفه** ممّا جرى في الماضي

١- نعتمد طبعة دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، صدرت سنة ١٩٩٩. وهي طبعة مزيدة ومنقّحة، ومصحوبة بفهرسة عامّة. جاءت في أربعة عشر مجلّدا: يشمل الأوّل والثاني المقدّمة، وتشمل البقيّة القسم التاريخيّ، ويشمل المجلّد الرابع عشر كتاب «التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقا».

ويجري في الحاضر، فيرفعها إلى مستوى الحقائق العامّة التي لا تقبل الخلاف والردّ، لأنّها بكلّ بساطة وبكلّ نجاعة «**قوانين**» – كما يقدّمها خطابه وكما نجح في **الإيهام بذلك**(١).

١- أليس من الطريف أن يصل الأمر مع النصّ الخلدونيّ – بحكم الأثر الدلاليّ القويّ الذي أحدثته حوله الدراسات الحداثويّة العديدة – أن يجد بعض الباحثين نفسه يثبت ما ليس في حاجة إلى إثبات، وهو «تاريخيّة ابن خلدون»؟ انظر عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيّته، ترجمة عبد الكريم ناصف، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.

١. محددات العقل الفقهي في المنظومة السنية وعند ابن خلدون

١ـ ١. ضرورة التقنين

يظلّ الهاجس الذي يحرّك العقل الأرثوذوكسي في إنتاجه للمعرفة مركّزا في ضرورة مراقبة نوعيّة المعاني المنتجة التي ينبغي أن تهيمن على المجال التداوليّ. إنّه عقل لا يقبل الاختلاف الفكريّ المبرّر بنسبيّة الحقيقة. وينطلق من ثوابته ومن مسلّماته المجسّدة **للحقّ** في نظره، ليقيّم أفكار الآخر المختلف عنه، على أساس مدى اقترابه من هذه الثوابت أو ابتعاده عنها. وهنا يكون محكوما بسلسلة من الثنائيّات المتقابلة التي يستحيل الجمع بينها في منطقه، والتي تقتضي ضرورة الإقصاء. هذه الثنائيّات هي من قبيل: «نحن» ≠ «هم»، نصّ ≠ عقل، سلف ≠ خلف، أصيل ≠ دخيل، هداية ≠ ضلال، سنّة ≠ بدعة، جماعة ≠ فرقة، فوز ≠ خسران، إلى غير ذلك من الدوالّ والمدلولات الحافّة بها.

ويظلّ الإنتاج الثقافيّ الصحيح والسليم من هذا المنطلق هو ما التزم بعدم ارتياد الحقول المعرفيّة المستهجنة أو المحرّمة، وبعدم إعادة إنتاج المعاني المصادرة داخل الحقل المعرفيّ الواحد. وهذا ما يسمّى – حسب اصطلاح ابن خلدون – ما كان «تحت رِقبة من علماء السنّة»[١].

وتبرّر عمليّة الرقابة نفسها بعدّة معطيات. أوّلها أنّ المجال المراد إخضاعه للرقابة يعيش فوضى غير محمودة العواقب، ثانيها أهميّة هذا المجال على أكثر من صعيد؛ ثالثها ذكر المآخذ المسجّلة على من كتب فيه سابقا، مع إبراز الأخطاء الهامّة التي وقع فيها هؤلاء والداعية إلى ضرورة التدخّل للتصحيح؛ رابعها الفائدة

١- استعمل ابن خلدون هذه العبارة في سياق حديثه عن كيفيّة تدارك الفوضى والجناية اللتين أحدثهما فلاسفة الإسلام عبر «إدخالهم من هذه العلوم» – ويقصد علوم العقل – «داخلة على الملّة وأهلها»، وقد قام بهذا التدارك علماء السنّة، حسب رأيه. المقدّمة ٢/ ص ٨٩٣.

الكبيرة المرجوّة من وراء هذا العمل التصحيحيّ عموما والتقنينيّ خصوصا. وهذا تحديدا ما سنجد ابن خلدون يبرّر به فرضه لما اعتبره علم عمران حتّى تصحّح على ضوئه كلّ الأعمال التأريخيّة، الحاصل منها والآتي.

★ المعطى الأول عنده هو تسجيل الفوضى السائدة في مجال التأريخ في مستوى المعلومات المتداولة، واقتحام أناس غير مؤهّلين علميّا و«مذهبيّا» للخوض في هذا العلم، وهم في الحقيقة سبب هذه الفوضى في «المعنى التاريخيّ». فهناك «فحول المؤرّخين في الإسلام» من ناحية، وهناك من ناحية ثانية «المتطفّلون» الذين خلطوا الأخبار الماضية «بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعّفة لفّقوها ووضعوها»[1]. والخطير أنّ ما ضمّنوه في كتبهم قد شاع بين من جاء بعدهم دون أن يُنتبه إلى «خطئه» حسب رأيه. وجناية هؤلاء هي أنّ فنّ التاريخ «صار واهيا مختلطا، وناظره مرتبكا، وعُدّ من مناحي العامّة»[2]. لقد سمح الكثير لأنفسهم بالخوض في هذا المجال، أنّه ينبغي أن يكون حكرا على من اعتبرهم **علماء الأمّة** أولئك الذين يمثّلون الفكر السنّيّ الرسميّ الصحيح حسب رأيه، من أمثال الطبريّ والبخاريّ وابن إسحاق وغيرهم في الماضي، ومن أمثاله هو – بما أنّه يقدّم نفسه مصحّحا لهذا المجال ومرسيا قواعده على أسس «علميّة» في الحاضر، واعتمادا على القياس يجب أن تكون نخبة المؤرّخين على هذه الشاكلة في المستقبل. يقول: «فاحتاج [أي مجتمعه] لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها... ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرّخين من بعده»[3]. وكلّ الذين يقعون خارج هذه الدائرة المرسومة هم من المتطفّلين ومن

١- المصدر السابق ١/ ص ٣.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٤٥.

٣- المصدر السابق ١/ ص ٥٣؛ قد يكون من الدالّ أن ينبّه ابن خلدون في كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا»، إلى أنّ جدّه الأول صحابيّ دعا له الرسول ولعقبه «إلى يوم القيامة» بأن يكونوا مصدر بركة (١٤/ ص ٧٩٦)، إذ لا داعي لإشارة من هذا ☜

«العوامّ ومن لا رسوخ له في المعارف». ونتيجة لذلك «اختلط المرعي بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب»[1]. ولقد كان ابن خلدون واعيا بنوعيّة إضافته إلى هذا العلم. إنّه هو الذي استوفى علاجه، وأنار مشكاته للمستبصرين، وأوضح بين العلوم طريقه ومنهاجه، **وأدار سياجه**[2]. وإدارة السياج منظورا إليها من زاوية الإقصاء الذي عمد إليه في المقدّمة كما في التاريخ وبقيّة مؤلّفاته، تؤكّد الخلفيّة الصراطيّة (أي الأرثوذوكسيّة) التي يصدر عنها تفكيره وعمله، والتي تتنافى وأهمّ سمة معرفيّة للحداثة، وهي تجاوز الوثوقيّة والانفتاح على إمكانات المساءلة والمراجعة للموروث والمتداول من الحقائق.

★ المعطى الثاني الذي يبرّر به ابن خلدون عمليّة الرقابة على إنتاج المعنى في التاريخ، هو أهمّيّة هذا العلم. فهو من العلوم المتفرّدة باهتمام جميع فئات المجتمع بها، إذ يجد فيه الجميع ضالّتهم: من خبر مستطرف وآخر غريب وفائدة أخلاقيّة وأخرى سياسيّة وعبرة ملهمة لمن يحسن الاعتبار. فهو «من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشدّ إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهّال»[3]. وهذا الانتشار الواسع للمجال التداوليّ للتاريخ يجعله في صدارة العلوم التي ينبغي أن تُراقَب وأن تُقنَّن حتّى لا يكون أداة لنشر الخطأ وللاختلاف. ولذلك يرفع ابن خلدون مفهومه من الحدّ البسيط الذي يسمح للمتطفّلين بالخوض فيه، وهو أنّه مجرّد سرد قصصيّ لأخبار الأمم والدول الماضية، إلى حدّ معمّق هو الفيصل بين العالِم الصحيح والمتطفّل، وبين الراوي

↩ القبيل إلاّ رغبته في إضفاء مصداقيّة فريدة على سائر اختياراته. والجدير بالملاحظة أنّ هذا المعنى موجود في خطاب المحدّثين والفقهاء قبله في صيغة المنام غالبا. فكثيرا ما يدّعي المحدّث أن الرسول ظهر له في المنام وبارك عمله، وأدان عمل مخالفيه. انظر على سبيل المثال: البغدادي، **تاريخ بغداد** ٤/ ص ٢٨٩ و٢٩٠، ج ٧/ ص ص ٦٤، ٨٠.

١- المقدّمة ١ / ص ٤٦.

٢- المصدر السابق ١ / ص ٩.

٣- المصدر السابق ١ / ص ٢.

للحقّ والمبتدع؛ وهو أنّه «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق»[1]. وسنرى أنّ النظر والتحقيق والتعليل وتحديد الأسباب، ترجع كلّها إلى عمليّة ذهنيّة واحدة تراهن **على فرض وجهة نظر ما للتاريخ وللإنسان.** وتظلّ الوظيفة الأساسيّة للتاريخ بعد هذا التحقيق والتعليل هي تقديم «الذكرى والعبر»[2] للملوك وللناس عامّة حتّى يقوّموا اختياراتهم. ونجد ابن خلدون في أكثر من سياق يناقش الذين يتأسّون بمن مضى لتبرير فعل من أفعالهم السيّئة، ويحوّل في المقابل وجهتم إلى «النموذج» الصحيح الذي ينبغي أن يتأسّوا به[3].

★ المعطى الثالث الذي يقتضي فرض الرقابة هو الأخطاء **الخطرة** – من وجهة نظر محدّدة – التي وقع فيها من سبق إلى هذا المجال من المؤلّفين وكتبوا فيه كتبا تسبّبت في نشر هذه **الأخطاء** عند الخاصّة كما عند العوامّ. ويعتبر النظر في نوعيّة هذه المعاني والأخبار التي يعدّها أخطاءً مدخلا أساسيّا لمعرفة نوعيّة البديل الذي يريد إثباته، ومن ثمّة طبيعة المشروع الفكريّ الذي يروم تأسيسه على أنقاض هذه النقائص[4].

الخطأ الأوّل هو إعادة إنتاج الأخبار غير القابلة للضبط والناشزة عن التقنين. وتتمثّل في المبالغات التي تفوق الحدّ في ضبط المقادير والأعداد والثروات إلى غير ذلك... أو في الخرافات التي تنافي الواقع. فالعقل في مفهومه الأشعريّ الذي يحافظ على بعد من أبعاد المفهوم الاعتزاليّ، لا بدّ أن يتدخّل للتصحيح على أساس

١- المصدر السابق ١ / ص ٢ و٣.
٢- المصدر السابق ١ / ص ٨.
٣- انظر مثلا في المصدر نفسه مجلّد ١، ص ٣٢ و٣٣.
٤- عرض ابن خلدون هذه الأخطاء في بداية المقدّمة، في فصل «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرّخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها»، مجلّد١/ ص ص ١٢–٥٦.

المعقول والمقبول من ناحية وغير المعقول ومن ثمّة غير المقبول من ناحية ثانية. على أنّ هذه المعقوليّة «الأشعريّة» المحكّمة تتعطّل إذا ما تعلّق الأمر بمواجهة معطى نصّيّ يؤكّد «الخرافيّ» أو الخبر اللامعقول. فابن خلدون لن يرفض كلّ المعاني غير المعقولة في التاريخ رفضا مبدئيّا عائدا إلى تشبّث بعقلانيّة مناظرة لتلك التي استند إليها الفكر الاعتزاليّ مثلا؛ بل سنجده يحافظ على غير المعقول ويؤكّده، في إثباته للمعجزات وللكرامات: مع الرسول ومع الصحابة وكلّ الذين ارتقوا درجةً على عاديّ البشر في نظره، من الصالحين والتقاة والمتصوّفة. كما يؤكّد غير المعقول في تدخّل قوى الغيب لمناصرة قوى الخير في الأرض، بمفهوم محدّد للخير. وإذّاك تصبح كلّ معلومة تتجاوز المعقول مردودة إذا لم تتّصل بهذا الجانب، ومقبولة إذا كانت دعما له، كما سنرى في دراستنا لـ«العقل المحرّم والعقل المباح» عنده.

ومن المبالغات التي يردّها «إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات». ويقدّم منها نماذج متعلّقة بممالك ماضية مثل بني إسرائيل وتبابعة اليمن، فيرفض الأعداد التي يتداولها المؤرّخون في شأن جيوشهم أثناء الحروب، معتمدا في ذلك معطيات جغرافيّة وتنظيميّة، فضلا عن المنطق والقياس. ومؤدّاها ضرورة تعديل هذه الأعداد المقدّمة حتّى تكون متناسبة مع ظروف الدولة المعنيّة. وقام بالعمليّة النقديّة نفسها في ردّ الأخبار المتعلّقة بمبالغات في تقدير الخراج أو الثروات أو البضائع. فهي إذا «استنبطت فيها الأحوال، واستجليت العوائد» ستقف على خطئها ومدى التزيّد فيها. إنّ هذا الحرص على جعل المعلومة التاريخيّة متعقّلة وخاضعة لقواعد وقوانين، هو الشرط الضروريّ لكلّ عمليّة تأسيس مدارها التقنين والضبط ووضع الحدود. إذ لا معنى لتقنين حقل معرفيّ ما، تظلّ المعطيات فيه والمعاني ناشزة بأيّ شكل من الأشكال عن الخضوع للمعايير المضبوطة. وكما هو معلوم ليس للخيال وما يفرزه من «خرافات» ومن «مبالغات» حدود ولا ضوابط. فمعانيه المنتجة هي كسر لهذه الضوابط بالتحديد، وهي سبب قبول النفس البشريّة «المولعة بالغرائب» لها. بينما يقتضي مشروع ابن خلدون أن

تستجيب كلّ الأخبار للأصول التاريخيّة العمرانيّة التي سيرسي قواعدها[1]، باستثناء تلك التي تتعلّق بمجال المقدّس والخارق للعادة، في مفهوم موسّع عنده.

فضلا عن ذلك، لا يمكن أن نهمل وعي ابن خلدون بأنّه ينظّم systématise الثوابت السنّيّة تنظيما نظريّا متكاملا ومحكما، ولا بدّ من توفير حدّ أدنى من المعقوليّة لهذه المنظومة حتّى تكون قادرة على الاستمرار والإقناع، خاصّة أنّ الرصيد الفكريّ المقصى من اعتباره - كالاعتزال وغيره، يحتكم إلى درجة عالية من المعقوليّة، كما يعترف بذلك كلّ علماء أهل السنّة، وابن خلدون من بينهم. ولهذا لا يمكن ألاّ يلتفت متقبّل ينظر في خطابه إلى هيمنة البنية الحجاجيّة الاستدلاليّة الموجّهة وجهة سنّيّة أشعريّة واضحة. فهو لا يني يفرض الرأي والموقف على المتقبّل بطريقة تخرج تماما عن طبيعة العمل الوصفيّ الاجتماعيّ أو العمل الإخباريّ التاريخيّ، كما يوهم خطابه بذلك.

الخطأ الثاني الذي يؤاخِذ عليه ابن خلدون المؤرّخين، هو ترويجهم لأخبار تتنافى ومسلّمة العدالة المثبتة للسلف الصالح، في حدود زمنيّة موسّعة لهذا المفهوم، تصل إلى حدود النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة. وهؤلاء الأسلاف هم «الذين شيّدوا عزّ العرب ومهّدوا ملكهم»[2]، وذلك في الدين كما في السياسة. ويبدأ بموضوع السبب الكامن وراء نكبة البرامكة. فقد ذكر المؤرّخون سببا يمسّ بأخلاق العبّاسة أخت الرشيد وبشرفها وقومها. ويتمثّل في علاقة غير مشروعة قامت بينها وبين جعفر بن يحيى البرمكيّ، من جرّاء مجالس الخمر التي كان الرشيد يقيمها. لقد ردّ ابن خلدون هذا السبب بعنف محتكما إلى طبائع الأشياء

١- هذا المبدأ المعرفيّ الذي يقرّه ابن خلدون في مجال التاريخ، في ما لا يعارض نصّا أو مسلّمة، هو نفس المبدأ الذي أسّسه الشافعيّ في أصول الفقه والذي لا يخرج بموجبه شأن من شؤون المسلم في حياته عمّا اعتبره حكم الله والذي يترجم عنه الفقيه في نظره. يقول: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»، الرسالة، بيروت، المكتبة العلميّة، ص ٢٠، وهي طبعة مصوّرة عن طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.

٢- المقدّمة ١ / ص ٤٧.

والتي من أهمّها عنده تنزيه السلف من قرابة الرسول خاصّة – وإلى حدّ زمنيّ متأخّر – عن كلّ ما يعتري الذات البشريّة من عوارض البشريّة. وجاء خطابه دفاعيّا متوتّرا توتّر الذات التي مُسّت مقدّساتها. ولننظر إلى خطابه لنتبيّن انفعاله والمنطق الحجاجيّ الذي يوظّفه لتصحيح هذا الخطأ التاريخيّ الكبير في نظره. يقول: «وهيهات ذلك من منصب العبّاسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنّها بنت عبد الله بن عبّاس ليس بينها وبينه إلاّ أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملّة من بعده. والعبّاسة بنت محمّد المهديّ بن عبد الله أبي جعفر المنصور بن محمّد السجّاد بن عليّ أبي الخلفاء، بن عبد الله ترجمان القرآن، بن العبّاس عمّ النبيّ صلى الله عليه و سلم، ابنة خليفة، أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبويّة وصحبة الرسول وعمومته، وإمامة الملّة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها». ويشفع هذا الخطاب التمجيديّ الذي يلحق بني العبّاس بدائرة السلف المتعالي عن النقد، المتمتّع بمؤثّرات المقدّس، بتوظيف قانون «البداوة واقترانها بالطهارة وسذاجة الدين في أوّله» المنافي لـ«عوائد الترف ومراتع الفواحش»، وقانون الانتماء القبليّ والعرقيّ الذي سيسمّيه **العصبيّة**، لينكر في شأن العبّاسة أن «تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنّس شرفها العربيّ بمولى من موالي العجم». ويستنتج في أسلوب متوتّر: «فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها! أو أين توجد الطهارة والزكاء إذا فقد من بيتها!» وستتردّد أصداء التنويه بمكانة هذه الشخصيّة الشريفة، وتحقير الأعاجم في مواطن من القسم التاريخيّ من عمله. من بينها: «ويقول زعماؤهم [قوم بني مهنّا] إنّ سميعا هذا هو الذي ولدته العبأسة أخت الرشيد من جعفر بن يحيى البرمكيّ، وحاشا لله من هذه المقالة في الرشيد وأخته، وفي بنات كبراء العرب من طيء إلى مواليهم العجم من بني برمك وأمثالهم»[1].

ثمّ يدافع بنفس الخطاب المتوتّر التمجيديّ عن الرشيد وينفي «معاقرته للخمرة»، معتمدا على العدالة المطلقة التي يثبتها له – كما سيثبتها لمن جاء بعده

١- تاريخ ابن خلدون ١١/ ص ١٤؛ وانظر أيضا، مجلّد ١٠/ ص ٩٣٧.

من الخلفاء العبّاسيّين – فهو حفيد المنصور الذي «علّم مالكا التصنيف»، ومعتمدا على «ما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة». ثمّ على قربه ممّا يسمّيه «سذاجة الدين» والبداوة. ويستنتج: «فكيف يليق بالرشيد... أن يعاقر الخمر أو يجاهر بها!»[١] وفي المقابل يقدّم ابن خلدون ما يراه حقيقة في شأن الرشيد وسبب نكبة البرامكة، في أسلوب يوهم بكونه القول الفصل: «إنّما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة... وإنّما كان الرشيد يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق». ولا يعدو هذا القول أن يكون التثبيت النهائيّ – بحكم وروده في خطاب يدّعي التقنين العلميّ الذي لا يردّ – لرأي أهل السنّة والجماعة في الاختلاف الثقافيّ الهامّ الذي مثّله حضور البرامكة في السلطة، وفي ضرورة تنزيه منصب الخلافة والقائمين به عن الهنات البشريّة الأخلاقيّة والسياسيّة الوظيفيّة.

الخطأ الثالث الذي وقع فيه المؤرّخون وكان من دواعي تدخّل ابن خلدون للتصحيح، هو القدح في «الأعلام من علماء أهل السنّة». وهذا على درجة كبيرة من الخطورة عنده لأنّه يفضي إلى القدح في علمهم وفي ما يتداولونه من الثوابت وينافحون عنه. من ذلك ما ينقله المؤرّخون كافّة عن يحيى بن أكثم القاضي والمحدّث السنّيّ المعروف الذي عمل مع المأمون وعارضه في اختياراته الكلاميّة، من أنّه يشرب الخمر في مجالس المأمون، ومن أنّه «يميل إلى الغلمان». ويردّ هذا الخبر موظّفا نفس الحجج التي دافع بها عن الرشيد وآل العبّاس عامّة، لكن يضيف إليها هذه المرّة حجّة أخرى وهي الانتماء المذهبيّ الثابت ليحيى بن أكثم: «إنّ يحيى بن أكثم كان من علية أهل الحديث. وقد أثنى عليه الإمام أحمد ابن حنبل وإسماعيل القاضي، وخرّج عنه الترمذي كتابه الجامع، وذكر المزنيّ الحافظ أنّ البخاري روى عنه في غير الجامع». والخطير في هذا القدح لو صحّ في شأنه هو المساس بالأصول المذهبيّة التي أقرّها كلّ هؤلاء المحدّثين المؤسّسين للمذهب السنّيّ. فهو يستنتج منبّها إلى الانعكاسات الخطرة لهذا «الاتّهام»: «فالقدح فيه قدح

١- يثبت ابن وادران في كتابه «**تاريخ العبّاسيّين**» أنّ الرشيد يجالس الشعراء من قبيل أبي نواس، وأنّه كان يشرب حتّى الثمل. دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣، ص ص ١٣٤-١٣٧.

في جميعهم». ويستشهد بتعديل أهل الحديث له، ليحكم على لسان أحدهم بوجوب أن «لا يشتغل بما يحكى عنه لأنّ أكثرها لا يصحّ عنه».

الخطأ الرابع الذي أكّد ابن خلدون ضرورة تصحيحه هو تشكيك بعض المؤرّخين والأثبات – حسب عبارته – في صحّة نسب «العبيديّين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة»، ونسب الأدارسة في المغرب، ثمّ نسب «الإمام المهديّ صاحب دولة الموحّدين»، إلى أهل البيت. إنّ الإشكال هنا متأتّ من تبنّي أعلام من أهل السنّة – هم أعلام الأمّة – لهذا الرأي مثل الباقلاّني وأبي حامد الإسفرايينيّ والقدوري والصيمريّ، وغيرهم... ولا بدّ من إيجاد مخرج لهذا الاختلاف الواقع داخل الدائرة السنّيّة التي يصدر عنها ابن خلدون في كلّ تصوّراته العمرانيّة وأخباره التاريخيّة. هنا يميّز بين مستويين: مستوى الأصول في الفكر السنّيّ، ومستوى الفروع. تتمثّل الأصول في إعلاء الرسول وأهل بيته، وذلك ضمن تصوّر سنّيّ أعمّ، يعلي السلف إجمالا والواقعين في الدائرة القريبة من الرسول على الخصوص، ولذلك «فإنّ ادّعاء هذا النسب الكريم دعوى شرف عريض على الأمم والأجيال من أهل الآفاق»، كما يقول. ويظلّ هذا النسب في تصوّره «شرفا نبويّا يعضد جلال الملك». ويعتبر الطعن في نسب قرابة الرسول مدخلا إلى التجرّؤ عليهم واتّهامهم في أخلاقهم، وهذا ما لا يجوز قطعا في تصوّره. ويقدّم تحليلا عقديّا للمسألة، مبتدئا بالتعليل الفقهيّ «الولد للفراش»، ومثنّيا بالدليل النصّيّ من الكتاب والمتمثّل في أنّ «تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان. فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا»[1]. ويرفع الالتباس الحاصل في هذا الصدد بين الموقف العقديّ الموقّر لآل البيت والموقف السياسيّ، وهو التشيّع. «فليس إثبات منتسبهم بالذي يغني عنهم من الله شيئا في كفرهم»، وهذا بالنسبة إلى العبيديّين خاصّة. ومن ثمّة يصوغ ابن خلدون هذه الثوابت السنّيّة في شكل أرقى

١- من الطريف أن يشفع ابن خلدون دفاعه عن أهل البيت في صحّة نسبهم بطلب شفاعتهم له في الآخرة، باعتبار إدراجه لهذا العمل ضمن النهوض بعقائد أهل الإيمان. يقول: «لكنّي جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عنّي يوم القيامة». المقدّمة١/ ص ٤١.

هو الشكل القانونيّ المتّصل عنده بمبدأ التحام الدعوة في مثل هذه الحالات بالعصبيّة لتنهض بصاحبها إلى الملك. وذلك عندما «يكون النسب الأوّل كأنّه انسلخ منه ولبس جلدة هؤلاء» (أي الأقوام الذين وفد عليهم الداعي من أهل البيت). واشتراط العصبيّة للملك مع حصول «شرف النسب النبويّ» – حسب عبارته – في مثل هذه الحالات، من «شواهد الواقعات وأدلّة الأحوال». أمّا الفروع في هذه الإشكاليّة، فهي المواقف الظرفيّة التي يتّخذها هذا العالم أو ذاك من أعلام أهل السنّة، في إطار التحالف مع سلطة سياسيّة معيّنة، وهي هنا السلطة العبّاسيّة في عهد ضعاف بني العبّاس الذين تغلّب عليهم الأعاجم، حسب رأيه. ويجرّد من هذه الأمثلة قانون الترابط الوظيفيّ بين «الدولة والسلطان» من ناحية و«ما ينفق في سوق العلم» من ناحية ثانية. وإذا كانت الدولة على حقّ فستنفق سوق العلم «الحقّ»، وإذا كانت «متعسّفة» ومائلة عن الجادّة، «ماجت السوق بسماسرة البغي والباطل». ويظلّ جوهر الإشكال في هذا القانون الخلدونيّ مفهوم **الحقّ** الذي به يقع التمييز بين ما يعتبر تزلّفا للسلطة، وما يعتبر إصداعا بالحقّ فعلا، في مجال الثقافة المتداولة.

ويخلص من وراء هذه المعطيات الثلاثة المبرّرة لضرورة مراقبة مجال «إنتاج المعنى» في التاريخ، إلى المعطى الرابع، وهو نتيجة للمعطيات السابقة، ويتمثّل في ضرورة تقنينه بضبط معايير ثابتة تعرض عليها الأخبار لتُقبل بعد ذلك أو تُردّ. وهنا نجد تكثيفا للدوالّ المتفرّعة عن نفس المدلول، وهو الاقتران المطّرد بين الصحّة من ناحية والالتزام بالقوانين المؤسّسة من ناحية ثانية. فالمؤرّخ لا بدّ له «من حسن نظر وتثبّت يفضيان به إلى الحقّ وينكّبان به عن المزلاّت والمغالط»، وذلك «بتحكيم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ». وكلّ هذا يختزله في مصطلح ومفهوم مركزيّ هو **العادة**. فللوجود الاجتماعيّ قوانين تضبطه هي من قبيل العادة التي لا يخرج عليها أمر من الأمور، وبمقتضاها يمكن تفسير الماضي والحاضر والآتي – هذه المراحل التي تتشابه تشابه الماء بالماء، كما قال. على أنّه يخصّ المجتمع الإسلاميّ زمن

نزول الوحي بضرب من «خرق العادة» عائد إلى الارتباط المباشر في هذه الفترة بين الأرض والسماء عبر الرسالة. فلم يكن عامل العصبيّة وما يتّصل بها المتحكّم في علاقات الناس وفي تحديد سلوكهم، بل كان عوضا عنه عامل الإيمان بالعقيدة الجديدة. لكن بعدما «انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، وبفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلا قليلا وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان. فاعتُبر أمر العصبيّة ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد»[١]. أمّا ما يلي هذه الفترة الاستثنائيّة الخارقة للعادة، من العصور المتلاحقة فإنّه يخضع خضوعا كلّيّا للعادة وما يتعلّق بها من «قواعد السياسة وطبائع الموجودات». وعن هذه المفاهيم تصدر المسلّمات التي أخرجها في قالب قوانين، حين جادل المؤرّخين فيها وبيّن أخطاءهم، وهي: **تقديس السلف الصالح وتنزيهه، وما يلزم لمنصب الخلافة من العدالة، وما يلزم للسلطة من العصبيّة فضلا عن النسب الشريف، والاقتران الشرطيّ بين البداوة والخير، إلى غير ذلك ممّا أسّس له في إيضاحه للدواعي التي بعثته على التأليف في التاريخ وتصحيح هذه الأخطاء «الخطرة» التي وقع فيها من سبقه إلى علم التاريخ**[٢].

وتتردّد في سياقات عديدة من الفصل الأوّل من المقدّمة وهو فصل تأسيسيّ، اصطلاحات «العرض على **الأصول**»، و«العرض على **القواعد**»، وأهمّيّة اعتماد «**القياس**» و«**المماثلة**»، وحسن القيام بـ«**التعليل**» وفهم «**الأسباب**». وهو ما يفضي بالضرورة إلى تقنين الأخبار على أساس معياريّ يكون فيه «**للأخبار أصول**» تضع حدّا لهذه الفوضى المهيمنة عليها. وهنا يكون عمله من الناحية الإبستمولوجيّة

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٧٧.

٢- نوّه الكثير من الدارسين بتصحيح ابن خلدون لأخطاء المؤرّخين السابقين له، واعتبروه تأسيسا علميّا للتاريخ، دون أن ينتبهوا إلى خطورة الرهانات الإيديولوجيّة التي كانت توجّهه. وهي رهانات تبعده تماما عن صفة العلميّة وتجذّره في حقل الصراعات المذهبيّة. انظر على سبيل المثال موقفي محمّد الطالي وعبد السلام الشدّادي. M. Talbi, IBN KHALDŪN, EI 2, T3, pp 852-854.؛ عبد السلام الشدّادي، **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ٢٠٠٠، ص ١٠٩ و١١٠.

مناظرا لعمل الشافعيّ، كما أشرنا إلى ذلك في المدخل. فكما كان للأحكام الفقهيّة وللأخبار عن الرسول أصول نظّمتها ووضعت حدّا للفوضى فيها، ومكّنت أهل السنّة من الدفاع عن اختياراتهم بمنطق القواعد والقوانين التي لا يمكن أن تُردّ، آن الأوان مع ابن خلدون ليكون مجال التاريخ مقنّنا بنفس الأصول «السنّيّة». وكان الرهان في كلا المشروعين هو تخليص الخبر من مجرّد النقل، إلى العرض على قوانين محدّدة، مع اعتبار خصوصيّتها في كلّ من المجالين، كما سينبّه إلى ذلك عندما يدخل إلى حيّز المقارنة المباشرة بين الخبر التاريخيّ والخبر عن الرسول. وتتجاوز أهمّيّة هذا العمل التأسيسيّ لمجال التاريخ مجرّد التمييز بين الصحيح والزائف من الأخبار حسب منطلقات المنظومة السنّيّة، إلى تقديم رؤية شاملة للكيفيّة التي ينبغي أن ينتظم بها المجتمع. فعلم التاريخ في نهاية المطاف بما أنّه «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم»، يمكن أن يفيدنا «بالاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا». وتظلّ هذه الكيفيّة من حيث نوعيّتها وأسسها واحدة، عملا بمبدأ القياس أوّلا وإيمانا بأنّه لا فعل للإنسان في التاريخ على الحقيقة، وإنّما هو حكم العادة الذي يناظر إلى حدّ بعيد نظريّة الجبر.

وهكذا كما قارن القدامى بين العمل التأسيسيّ الذي قام به الشافعيّ في أصول الفقه ورواية الأخبار، وعمل أرسطو في علم المنطق، وعمل الخليل في علم العروض[1]، يمكن أن نقارن بينه وبين العمل التأسيسيّ الخلدونيّ في علم التاريخ. فكلّ منهما وضع «قانونا كلّيّا» يُرجع إليه في مجاله ويخضع لنفس المنطق الابستمولوجيّ. ولعلّه من المفيد أن ننبّه إلى حضور فكرة التقنين الأصوليّ للفقه وأهمّيّة دوره، في فصل «فضل علم التاريخ» بالذات، من المقدّمة. يقول ابن خلدون: لمّا انتشر الإسلام و«كثر استنباط الأحكام الشرعيّة من النصوص لتعدّد

١- انظر، فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعيّ**، دار الجيل، بيروت ١٩٩٣، ص ١٤٦ و١٤٧.

الوقائع وتلاحقها، احتاج ذلك القانون لمن يحفظه من الخطأ»[1]. إنّنا إزاء هذا الحضور النصّيّ، في نفس المدار الابستمولوجيّ لكلا العلمين: **فوضى وضرورة تقنين هناك في الفقه، وفوضى وضرورة تقنين هنا في التاريخ**. على أنّه لا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار الفارق في مجال الاختصاص بينهما. ونعني خصوصيّة أصول الفقه، وشموليّة علم التاريخ والعمران. لقد كانت المرحلة المتأخّرة من تاريخ الفكر السنّيّ السائد تقتضي أن يسحب قوانينه على هذا المجال الذي يشمل كلّ أشكال الوجود الاجتماعيّ – وهو التاريخ والعمران – فقام بذلك هذا المؤرّخ وبامتياز.

وقد كان ابن خلدون واعيا بالبعد التأصيليّ لعمله عامّة وللمقدّمة خاصّة. فهو يقدّم إضافته باعتبارها استجابة لاحتياج عصره إلى «من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها، ليكون **أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرّخين من بعده**»[2].

والجدير بالملاحظة أنّه ينظر إلى علم العمران من نفس الزاوية التي ينظر منها العلماء قبله وفي عصره إلى سائر العلوم، وهي زاوية معياريّة تهمّ مدى «شرف العلم» باعتبار «شرف الثمرة» الحاصلة منه. والثمرة هي الفائدة التي تحصل من وراء هذا العلم أو ذاك، من حيث خدمته «النصّ» وتوضيح الحقيقة الإلهيّة[3]. وعلى هذا الأساس تتفاضل العلوم كما سنرى، ولا يجد علم العمران مكانة «شريفة» فيها، على غرار علم أصول الفقه الذي تكون ثمرته في الفقه وهو «معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلّفين»[4]. وثمرة علم العمران تقتصر على تصحيح الأخبار التاريخيّة، وهذه «ثمرة ضعيفة»[5]، بالمقارنة مع علوم النصّ.

١- المقدّمة ٢/ ص ٤٩.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٥٣. والإبراز في النصّ من عملنا.

٣- انظر السياقات التالية التي استعمل فيها ابن خلدون هذا المصطلح: المقدّمة ١/ ص ٦٣؛ المقدّمة٢/ ص ص ٧٨٠، ٨٢٧.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨٠.

٥- المصدر السابق ١/ ص ٦٣؛ من الطريف أن يعيد باحث قدير – وهو عبد السلام الشدّادي – اعتراف ابن خلدون بضعف ثمرة علم العمران إلى صفة أخلاقيّة وهي التواضع! **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، ص ١٠٦ و١٠٧.

لكنّ شرف هذا العلم، في «مسائله في ذاتها وفي اختصاصها»، بمعنى توفيرها الإطار النظريّ والتاريخيّ للاستدلال من جديد على صحّة الثوابت النصيّة، وهذا كاف للحفز على الاشتغال به.

١ـ ٢. الثوابت النصّيّة وتوظيف العقل

إنّ أبرز محدّد من محدّدات العقل الفقهيّ هو انطلاقه في كلّ عمليّة تفكير من مراجع نصيّة محدّدة وقع إعلاؤها وتسييجها بجملة من المسلّمات ترفعها عن أيّة مراجعة نقديّة واقعة أو محتملة، وتوكل إليها سلطة معرفيّة غير محدودة. هذه المراجع هي **نصّ الكتاب** في دلالات معيّنة ضبطت له، و**نصّ الحديث** في مدوّنة خاصّة مغلقة، و**إجماع السلف** في مفهوم محدّد للسلف. وقد مثّلت هذه الاختيارات مرتكزات في المنظومة السنّيّة، على أساسها تقيّم كلّ المعارف.

ومن المعلوم أنّ الخلاف الحاصل – منذ فترة مبكّرة – بين التيّارات الفكريّة الإسلاميّة في تعاملها مع هذه المراجع متعدّد الصيغ. فبالنسبة إلى الكتاب، كان الخلاف في كيفيّة فهمه، خاصّة في ما يهمّ البعدين الفكريّ والاجتماعيّ. وبالنسبة إلى الحديث توزّع الخلاف بين نوعيّة الأحاديث المعتمدة في علاقتها بالكتاب، ومدى الاعتراف بسلطتها التشريعيّة. أمّا الإجماع فقد تراوح الخلاف في شأنه بين اعتباره حجّة ملزمة وإلغاء هذا الاعتبار.

وقد جاءت مواقف ابن خلدون من هذه المسائل في مجمل مؤلّفاته – وفي تاريخه الذي يعنينا بشكل خاصّ في هذا الصدد – بمثابة إعادة إنتاج للتّوجّه السنّيّ بمرتكزاته المميّزة له. بل إنّ إحداثاته «العلميّة» المتعلّقة بالعمران البشريّ لن تكون إلاّ الوجه الاجتماعيّ لاستثمار هذه المرتكزات بالذات. وسنكتفي في هذه المرحلة من العمل بتحديد نماذج من عمله المذكور في المستوى النظريّ، ويهمّ ما اعتبره ثوابت في ثقافة المجتمع الإسلاميّ.

ومن الجدير بالاهتمام في هذا المستوى، أن نتبيّن كيفيّة ربطه بين الفصول المخصّصة لعرض العلوم الإسلاميّة – السنّيّة تحديدا – وعلم العمران. إنّه ينطلق

من حقائق عامّة تنطبق على «الإنسان»، من قبيل تميّزه بالفكر عن الحيوانات، واعتماد فكره «لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه... وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتّباع صلاح أخراه»، ومن قبيل «أن العلم والتعليم طبيعيّ في العمران البشريّ»، والعلاقة الطرديّة بين تطوّر الحضارة في مصر من الأمصار وتطوّر العلوم، إلى غير ذلك...[1] ليصل بعد كلّ هذه الثوابت العمرانيّة، إلى عرض العلوم «السنّيّة» باعتبارها ممّا يعرض بطبعه للفكر الإنسانيّ في إطار الملّة الإسلاميّة التي يعتبرها أحسن الملل وأصوبها «فهي مباينة لجميع الملل لأنّها ناسخة لها. وكلّ ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور»[2]. وجاء تعريفه بالمحدثات الفكريّة السنّيّة بمثابة الإمكان الطبيعيّ والوحيد في العمران الإسلاميّ، وسيقف في هذا السياق عند المعارف النقليّة من علوم القرآن مثل التفسير والقراءات، وعلوم الحديث، وعلم الفقه وما يتبعه من الفرائض، وأصول الفقه وما يتعلّق به من الخلافيّات، وعلم الكلام[3]، إلى غير ذلك... فهو في إثباته لما أثبته في شأن هذه العلوم، كما في رفضه لما رفضه منها أو في مواصلته السكوت عمّا أقصاه الفكر السنّيّ قبله، كان لا يخرج عن الحجاج السنّيّ المؤسّس على الثوابت النصّيّة، وعلى عدم الاعتراف للرؤى المخالفة بشرعيّة الوجود.

فنحن نجده في العلوم النقليّة، يشيد بما أنجزه أهل السنّة والجماعة في المجال الثقافيّ، بقدر ما يبيّن زيغ الأعمال المخالفة لهم وابتعادها عن الصواب والمشروعيّة في نظره، مثلما فعل في عرضه لعلم الكلام. فقد تجاهل تماما كلّ الإنجازات التي قدّمها القدريّة ثمّ المعتزلة، غير معترف بانتمائها وانتمائهم إلى الدائرة الإسلاميّة، عندما عرّفه كما يلي: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب

١- المقدّمة ٢/ ص ص ٧٦٧-٧٧٩.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨١.

٣- انظر في المصدر نفسه ٢/ ص ص ٧٨٣-٨٣٨.

السلف وأهل السنّة»[١]. ويحصر موضوعه في دعم «العقائد الإيمانيّة بعد فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلّة العقليّة»[٢]. ويشفع دفاعه عن علم الكلام السنّيّ بفصل هامّ عنوانه كفيل بأن يبرز التنظيم الصارم والنهائيّ للرصيد الفكريّ المشروع في هذا المجال. هذا العنوان هو «في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنّة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنّيّة والمبتدعة في الاعتقادات»[٣]. فيقرّر مرّة أخرى عقائد أهل السنّة والجماعة رادّا ردّا باتّا وناجزا على سائر المخالفين. ومن أقواله في هذا الصدد: «وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قرّرنا مذهبهم. وتنازعوا وتطرّقت البدع إلى العقائد. فلنشر إلى بيان مذاهبهم وإيثار الصحيح منه على الفاسد»[٤]. ويقدّم أعمال العلماء الذين هم من «أتباع السلف وعلى طريقة السنّة»[٥] باعتبارها فصل المقال. ويستنتج: «قد تبيّن لك الفرق بين مذاهب السلف والمتكلّمين السنّيّة والمحدثين والمبتدعة من المعتزلة والمجسّمة بما أطلعناك عليه»[٦]. ويدعم هذا الاستنتاج بإحالة القارئ على «كتب أهل السنّة المشحونة بالحجاج على هذه البدع، وبسط الردّ عليهم بالأدلّة الصحيحة»[٧].

ونظرا إلى حصر ابن خلدون وظيفة علم الكلام في ردّ أهل السنّة على «المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات»، فإنّه يحكم بانتفاء الحاجة إليه في عصره،

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٢١؛ يتّبع ابن خلدون في هذا التعريف خطى سابقيه من علماء أهل السنّة مثل الغزالي. فقد حصر الغزالي غاية علم الكلام في «حفظ عقيدة أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة». **المنقذ من الضلال**، ص ٣٨. وانظر في تحديد وظيفة علم الكلام الأصليّة والوظيفة التي حمله عليها أهل السنّة، عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١، ص ص ١٨٢-١٨٨.

٢- المقدّمة ٢/ ص ٨٣٦.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ص ٨٤٨-٨٦٢.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ٨٥١.

٥- المصدر السابق ٢/ ص ٨٥٣.

٦- المصدر السابق ٢/ ص ٨٥٦.

٧- المصدر السابق ٢/ ص ٨٥٧.

وفي مستوى الثقافة المتداولة، لأنّ «الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا»، ولم يعد هناك مجال إلاّ للفكر السنّيّ **المنتصر**. واللافت للانتباه في الخطاب الذي استعمله ابن خلدون، الحضور البارز لـ«النحن» المحيلة على الانتماء المذهبيّ المحدّد للموقف من المخالف. يقول: «والأئمّة من أهل السنّة **كفونا** شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا». ويترك لهذا العلم بما هو حجاج عقليّ عن العقائد حيّز وجود خاصّ «بآحاد الناس وطلبة العلم، إذ لا يحسن بحامل السنّة الجهل بالحجج النظريّة على عقائدها»[١]. وسنرى أنّ هذا التضييق والتخصيص لمجال علميّ معتمد على النظر العقليّ، مندرجان ضمن خطّة فكريّة أعمّ تهتمّ بمحاصرة العقل المستقلّ في إنتاج المعرفة.

ويعتمد ابن خلدون نفس المنهج ونفس الآليّات الجداليّة المذهبيّة في عرضه لبقيّة العلوم. ففي مجال التفسير يعرض المدارس السنّيّة المتعارفة، ويحذّر من مغبّة النظر في التفاسير المخالفة مثل التفاسير الاعتزاليّة، مبيّنا خطرها على العقيدة السنيّة الصحيحة. ونظرا إلى إقراره بالفوائد اللغويّة التي لا يمكن أن تتجاهل في المنحى البلاغي في التفسير الاعتزاليّ، فإنّه يشترط على من يريد أن ينظر في كتاب من هذا الضرب أن يتشبّع جيّدا بالعقائد السنّيّة وبإجادة الحجاج عنها، «حتّى يأمن من غوائله»[٢]. ولا تعدو هذه الغوائل إمكان التأثّر بما جاء فيه.

ثمّ في عرضه لعلم الفقه يقتصر على المدارس السنّيّة ويشير بشكل عابر إلى الفقهين الشيعيّ والخارجيّ مشيرا إلى خروجهما التامّ عن الدائرة الثقافيّة والسياسيّة لأهل السنّة والجماعة. يقول: «وشذّ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به، وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمّة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلّها أصول واهية. وشذّ بمثل ذلك الخوارج. ولم يحفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح. فلا نعرف شيئا من مذاهبهم ولا نروي كتبهم، ولا أثر لشيء منها إلاّ في مواطنهم»[٣].

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٣٧ و٨٣٨.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨٨.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٧٩٩ و٨٠٠.

وفي علم التصوّف، يقدّم مختلف التّيّارات الصوفيّة مقارنا بينها في الصحّة والصواب على أساس ما اعتبره تصوّف أهل الحقّ. ففي تحليله للاختلاف في المفاهيم المؤسّسة لهذا العلم، ينتصر بشكل آليّ للمفاهيم الخاصّة بهم. من ذلك تحليله لمفهوم المباينة – مباينة الله لمخلوقاته – فهو يثبت إثره مفهوما محدّدا هو ما أقرّه على حدّ عبارته: «مذهب أهل الحقّ كلّهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلّمين والمتصوّفة الأقدمين»(١). كما يقسّم المقامات والحالات الخاصّة بهذا العلم وممارسته إلى ما يجوز وما لا يجوز حسب ما اعتبره مذهب أهل الحقّ أيضا، المذهب الملتزم بـ«الاتّباع والاقتداء» للسلف في تصوّفهم.

ودون أن نطيل في تتبّع الكيفيّات التي عرض بها حقول المعرفة الإسلاميّة بما هي تجلّيات للوجود الثقافيّ للمجتمع الإسلاميّ، فإنّنا نؤكّد تمثيله الصريح والمباشر للاختيار السنّيّ، مع تحامله من جديد على كلّ الأشكال والإمكانات المغايرة، تلك التي تعلي العقل تحديدا.

لقد حضر مصطلح العقل والنظر العقليّ في خطاب ابن خلدون بمفهومين. مفهوم أوّل هو مقبول محتاج إليه وهو العقل الموظّف لحسن استغلال الإنسان لبيئته الطبيعيّة التي «جعله الله خليفة فيها»، والموظّف لتنظيم حياته الاجتماعيّة حتّى تبتعد عن المفاسد وتقترب من المصالح – حسب عبارته، ثمّ الموظّف كذلك لإنتاج معرفة معيارها الثوابت النصّيّة مع حسن استثمارها، وللدفاع عنها إزاء المشكّكين. ومفهوم ثان مرفوض مردود محارب، هو العقل المستقلّ عن سلطات خارجة عنه، والمنتج لحقائق لا تخضع إلاّ لمعاييره المعرفيّة والمنطقيّة تبعا لأفق التفكير الإنسانيّ السائد في كلّ عصر.

تناول المفهوم الأوّل في إطار ثلاثة مستويات متعاقبة للعقل وهي: العقل التمييزيّ، والعقل التجريبيّ، والعقل النظريّ، تبعا للتقسيم الذي وضعه الحكماء قبله كما يقول. فالعقل التمييزيّ هو الحدّ الأدنى الذي يتميّز به الإنسان عن الحيوان.

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٦٩ و٨٧٠.

ذلك أنّ عالم الكائنات يشتمل على موجودات من معدن ونبات وحيوان، وهي متعلّقة بقدرة الله؛ وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات «متعلّقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها». وهذه الأفعال «منها منتظم مرتّب وهي الأفعال البشريّة، ومنها غير منتظم ولا مرتّب وهي أفعال الحيوانات غير البشر»[١]. والعقل التمييزيّ الذي للإنسان في هذه الحالة هو «ذلك الفكر الذي يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع». وإذا أراد إحداث شيء فإنّه لا بدّ أن يدرك في ذلك الترتيب السببَ أو العلّةَ أو الشرطَ. «فلا يتمّ فعل الإنسان في الخارج إلاّ بالفكر في هذه المرتبات لتوقّف بعضها على بعض». ولذلك «استولت أفعال البشر على عالم الحوادث، بما فيه، فكان كلّه في طاعته وتسخّره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: إنِّي جاعلٌ في الأرضِ خليفةً»[٢]. ولا يعدو هذا العقل التمييزيّ أن يكون ترجمة للتصوّر الأشعريّ لمنزلة الإنسان المستخلف في الكون، الذي يفعل بقدرة خلقها الله فيه. والغاية هي حسن الاستخلاف الذي من شروطه إدراك ما سخّره الله له والاعتراف بفضله، ممّا يجعل طاعة الله واجبا عقليّا، بعد وجوبه شرعا.

وفي مرتبة ثانية يأتي العقل التجريبيّ وهو الذي يحصل للإنسان من نتائج تعايشه مع بني جنسه. فهو مدنيّ بالطبع – كما يقول الحكماء ويوافقهم ابن خلدون على قولهم – ولا يمكن له أن يعيش منفردا. وطريقة انتظامه في المجموعة بما تحويه من فوائد تُستفاد بالتجربة وتُتناقل بين الأجيال ويكون لها الفضل في تميّز اجتماعه عن «الهمل من الحيوانات» التي تجتمع «بأيّ وجه اتّفق»[٣]، هي التي تمثّل العقل التجريبيّ وهو«يحصل بعد العقل التمييزيّ» كما يقول. فالأوّل ينظّم حياة الإنسان في محيطه الطبيعيّ والثاني ينظّم حياته في محيطه الاجتماعيّ بما يكتسبه من التجارب.

ثمّ يأتي العقل النظريّ والذي يجرّد المعاني ويؤسّس المعارف والعلوم، أي هو

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٣٨.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٤٠.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٤١.

الذي «يحصل به (الإنسان) في تصوّر الموجودات، غائبا وشاهدا، على ما هي عليه». وسنرى في ما يلي تصوّر ابن خلدون للمعارف وكيفيّة ترتيبها: **الجليل المفيد** منها و**الضارّ المحرّم**، المركزيّ منها والهامشيّ.

لقد تصوّر ابن خلدون أنّ الحقول المعرفيّة التي يهتمّ بها العقل البشريّ، صنفان: صنف يتقبّله من الملكوت الأعلى بالوحي أو الإلهام أو الكشف، «وهي العلوم النقليّة الوضعيّة، وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعيّ، ولا مجال فيها للعقل، إلاّ في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول»، أي إنّ العقل هنا يتقبّل الحقائق ولا يتجاوز دوره الانفعال بها، بإنتاج حدّ أدنى من المجهود الذي ينحصر في التمثّل والشرح والتفسير والتفريع مع حسن الاستثمار والاستدلال؛ وصنف ثان من الحقول المعرفيّة، ينتجه العقل ويستدلّ على صحّته بطرقه العقليّة المحضة التي لا تستند إلى مرجعيّة خارجة عنه، وتمثّله «العلوم الحكميّة الفلسفيّة، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشريّة إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتّى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر»[١].

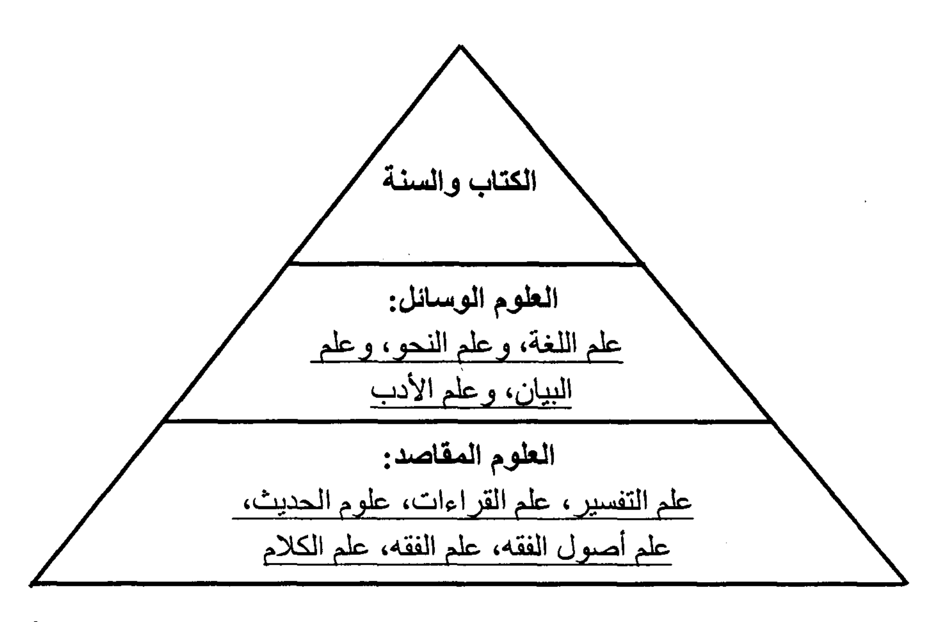
والصنف الأوّل خاصّ بالملّة الإسلاميّة، حيث أنّ «هذه العلوم النقليّة كلّها مختصّة بالملّة الإسلاميّة وأهلها». ورغم إقراره بحقيقة وبواقع أنّ لكلّ ملّة علومها الشرعيّة، فهو يقصيها من دائرة الثقافة المشروعة لكلّ مجموعة بشريّة، وينفيها محرّما النظر فيها، استنادا إلى أنّ الملّة الإسلاميّة «مباينة لجميع الملل لأنّها ناسخة لها. وكلّ ما قبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور». ويقدّم لتبرير هذا الحظر قرائن من الكتاب والسنّة[٢]. ولم يفعل في هذا الصدد إلاّ أن قرن العمران البشريّ الطبيعيّ والصحيح بالملّة الإسلاميّة دون سائر الملل. فهو قد خطّأها واعتبرها متمادية – عن غيّ – في اتّباع شرائع نُسخت بالإسلام، ولم تعد

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٧٩.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨١.

لها مشروعيّة، باعتبار عدم استفادتها من التصحيح الذي قام به الإسلام في نظره. ومن هنا يبرز البعد المعياريّ العقديّ الذي انبنى عليه المشروع الخلدونيّ، وهو البعد الذي سيحيلنا بالضرورة على وعي مخصوص بتفوّق تيولوجيّ للأمّة الإسلاميّة على سائر الأمم، وبتفوّق عقديّ لأهل السنّة والجماعة على سائر التوجّهات داخل الدائرة الإسلاميّة.

وقد قدّم انتظام العلوم النقليّة في شكلها الهرميّ الذي اعتمده الفكر السنّيّ في توضيحه لوظيفة كلّ علم من العلوم المتّصلة بالنصّ. ويمكن أن نختزلها في الشكل التالي[1]:



وقد صدر في حديثه عن هذه العلوم والتعريف بها، عن اعتقاد راسخ بأنّ أحسن ما يمكن أن يُقال في شأنها قد قيل وانتهى، أي لا مجال فيها – في عصره وفي العصور التالية – للإضافة وللإبداع، بل كلّ المجال محدود بحسن الاتّباع والشرح والتجميع. إنّه طابع التقليد والتجميع الذي ران على الفكر الإسلاميّ في عصور الانحطاط، ولم يستطع ابن خلدون الفكاك منه، لا في موضوع الشرعيّات

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨٠ و ٧٨١.

فحسب بل في كلّ المواضيع. وخطابه في هذا الصدد مركّز في الانبهار بما حقّقه السلف من علماء الأمّة. والانبهار بالسلف هو المبرّر المباشر للاكتفاء بما قدّموه والالتزام باتّباعهم. يقول: «إنّ هذه العلوم الشرعيّة النقليّة قد نفقت أسواقها، في هذه الملّة **بما لا مزيد عليه**، وانتهت فيها مدارك الناظرين **إلى الغاية التي لا شيء فوقها**، وهُذّبت الاصطلاحات ورُتّبت الفنون، فجاءت **من وراء الغاية في الحسن والتنميق**. وكان لكلّ فنّ رجال **يُرجع إليهم فيه** وأوضاع **يُستفاد منها التعليم**»[١]. وسنقف في هذا الصدد عند نموذج هامّ من مدى التزامه بأعمال السلف، وهو موقفه من الاجتهاد في عرضه لعلم «الفقه وما يتبعه من الفرائض».

استعرض ابن خلدون أعمال أصحاب المذاهب الأربعة، أبي حنيفة، ومالك بن أنس، والشافعيّ، وأحمد ابن حنبل، مبيّنا الاختلافات الاجتهاديّة بينهم. واعتبرهم منتهى الاجتهاد في الفقه: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلّدون لمن سواهم... وعمل كلّ مقلّد بمذهب من قلّده منهم بعد تصحيح الأصول واتّصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقيه غير هذا»[٢]. وإلى هذا الحدّ يكون ناقلا لواقع ساد قبله، هو واقع سيطر عليه الفقه السنّيّ، وأُهمل تماما الفقه المخالف له، سواء خارج الدائرة السنّيّة أو داخلها. لكنّه من موقع اهتمامه بالجانب المعياريّ في كلّ ما يكتب تقريبا، يتحامل على مدّعي الاجتهاد في عصره، و«يُمَنّيه» بخيبة المسعى إن هو رام ذلك. يقول: «ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده»[٣]. ويقرّ أن لا عمل للفقهاء بعدُ إلاّ «تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقرّرة من مذهب إمامهم»[٤]. ومن المعلوم أنّ باب الاجتهاد هو المنفذ المفضي إلى مدى اعتماد العقل في فهم المنظومة التشريعيّة وتحيينها. وابن خلدون عندما

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨١، والإبراز في النصّ من عملنا.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٠٢ و٨٠٣.
٣- المصدر السابق ٢/ ص٨٠٣.
٤- المصدر السابق ٢/ ص ٨٠٦.

يردّد مع معظم علماء عصره أنّ باب الاجتهاد مغلق وينبغي أن يظلّ كذلك، لأنّ في سدّه سدّا «لباب الخلاف وطرقه»، يحطّ العقل إلى أدنى مستوياته، وهو مستوى تفريع الأصول والقياس عليها، مع شرط حسن الاتّباع.

ولعلّ أهمّ عمليّة اجتهاد – بهذا المفهوم – قام بها وكانت نتيجتُها النظريّةَ التي تميّز بها، هي اجتهاده في التشريع لشرط العصبيّة قياسا على شرط القرشيّة. ولئن كنّا سنرى الأبعاد الفكريّة لمفهوم العصبيّة عنده في فصول قادمة، فإنّنا نقتصر في هذا السياق على الاهتمام بالآليّة «العقليّة» التي وظّفها في توسيع صلاحيّة شرط القرشيّة في الخلافة، ملتزما بكلّ دقّة بما أقرّه السلف. لقد أعاد صياغة الحجاج النصيّ الذي اعتمده مفكّرو أهل السنّة لإثبات صحّة هذا الشرط. فاستدلّ من جديد بالإجماع، إجماع الصحابة في السقيفة على خلافة أبي بكر، وبأحاديث موثّقة في تخصيص قريش بالخلافة[1]. لكنّ الإشكال التاريخيّ هو تحوّل حالة «القرشيّين» من القوّة إلى الضعف، ومن حسن القيام بالمنصب إلى الخضوع لسلطة الأجانب. وقد حلّ بعض «محقّقي» أهل السنّة هذا الإشكال بإلغاء شرط القرشيّة – كما فعل أبو بكر الباقلاّني. فنصر بذلك دون أن يقصد آراء الخوارج والمعتزلة «العقليّة» في مسألة السلطة. وهذا ما انتبه إليه ابن خلدون وآخذ عليه الباقلاّنيّ، عندما حذّر من أنّ حلّ الإشكال بإلغاء «النصوص» المتعلّقة بقرشيّة الإمام، سيدعم وجهة النظر العقليّة في السياسة. وكان الحلّ الأسلم في نظره هو نقل أحكام الشارع في هذه الصدد من الخصوص إلى العموم، بناء على العلّة المشتملة عليها وهي القوّة العصبيّة اللازمة لصاحب السلطة حتّى يتمكّن من «سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يُراد منهم». ووظّف في هذه العمليّة آليّة القياس الفقهيّ بكلّ مقوّماتها، **من الحكم، إلى المقصد منه والحكمة في تشريعه، إلى السبر والتقسيم، إلى طرد العلّة**، إلى غير ذلك...[2] والرهان الذي يصدر عنه في كلّ هذا هو ألاّ يترك للعقل

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٤٣ و٣٤٤.

٢-المصدر السابق ١/ص ص٣٥٤-٣٧٤، وانظر في هذا الصدد: سالم يفوت، **حفريّات المعرفة العربيّة الإسلاميّة، التعليل الفقهيّ**، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٠، ص ص ٤٧-١٠٤.

منفذا يخترق منه الثوابت النصيّة في المنظومة السنيّة. وفي كلّ الحالات يجب ألاّ يتجاوز العقل حدوده المرسومة له، وهي حسن استثمار النصّ في القياس والاجتهاد ليس أكثر[١].

وقد ردّ على المعتزلة ردّا عنيفا لأنّهم قدّموا العقل على السمع في الشرعيّات فضلا عن سائر حقول المعرفة الأخرى، ووصف رأيهم بالقصور والاضمحلال، وحذّر من اتّباعهم في خطئهم هذا[٢]. ولا يمكن أن ندرك خطورة رأيه في هذا الصدد إلاّ إذا استحضرنا الصراع التاريخيّ الذي دار بين المعتزلة وأهل السنّة في السابق. لقد كان محور الصراع إصرارَ المعتزلة على تحكيم العقل في كلّ المعطيات والمقولات مبلورين في ذلك مفاهيم تؤكّد حريّة الإنسان وإمكان تدخّله لإيجاد الأصلح، كما تؤكّد في المقابل مسؤوليّته - أيّا كان موقعه - على أفعاله وأخطائه. وفي كلّ هذا التأكيد كانوا يردّون بجرأة عقلانيّة نادرة على كلّ محاولات توظيف المقدّس التي تقوم بها فئة المحدّثين في تحالفها التاريخيّ مع الخلافة السنّيّة، لتبرير الاستبداد والظلم الاجتماعيّ. وقد كان أحد مفكّري أهل السنّة واضحا في موقفه، عندما فسّر كلّ عمليّات النقد التي تلقاها مدوّنة السنن، باعتماد العقل. قال: «فإنّما وقع الخروج عن السنّة من أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطّراحهم السنن، لا من جهة أخرى... وليس للعقول من إدراك المنافع والمضارّ في التصرّفات الدنيويّة إلاّ النزر اليسير، وهي في الأخرويّة أبعد على الجملة

١- الغريب أنّ ابن خلدون الذي بذل مجهودا كبيرا في تثبيت شرط القرشيّة اعتمادا على صحّة النصوص الواردة في شأنها، هو نفسه الذي يتخلّى عنها ويتجاوزها لمّا طلب تيمورلنك رأيه في ادّعاء عبّاسيّ أحقّيّته بالخلافة في مصر. فقد اعتبر الأحاديث التي تنصّ على حقّ بني العبّاس في الخلافة موضوعة (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ١٤/ ص ص ١٢١١-١٢١٤). لكن مع ذلك يظلّ حقّ هذا العبّاسيّ قائما من منطلق نصّيّ باعتبار قرشيّته. ثمّ إنّ الاجتهاد أو القياس الذي قام به ابن خلدون، من المعلوم أنّه لا يجوز مع وجود نصّ. لذلك تظلّ المنظومة التي حاول نسجها بدقّة متناهية، مقصيا المنطق العقليّ، هشّة البناء في الكثير من جوانبها.

٢- المقدّمة ٢/ ص ٨٢٥.

والتفصيل»[1]. كما كانوا يردّون عليهم في ما يشيعونه من معاني العجيب والغريب التي تعطّل ملكة النقد والنظر العقليّ وتنمّي نزعة التسليم. وفي كلّ هذا الصراع كانت آليّة الدفاع الناجعة التي اعتمدها أهل السنّة هي وجوب عزل العقل عن الشرع، مدّعين أنّ كلّ مقولاتهم واقعة في مداره وواجبٌ التسليم بها دون إخضاعها للعقل. وهذا بالضبط ما فعله ابن خلدون في إقصائه للعقل من دائرة الشرعيّات، كما سنرى.

ويظلّ نقده لأسباب تطرّق الكذب إلى الخبر عموما، من المقاطع النصيّة التي حُمّلت من المعاني «العقليّة» ما لا تحتمل ولا تسمح به بنيتها الدلاليّة[2]. ويحسن نعرض هذه الأسباب تباعا[3]، لنتبيّن علاقتها بالنظر العقليّ، خاصّة أنّها مدخل من المداخل الهامّة إلى النصّ الخلدونيّ في مستوى قراءته وتأويله.

السبب الأوّل الذي يبعث على تحوير الخبر والكذب فيه، مذهبيّ. ذلك أنّ النفس «إذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص». ويبدو هذا المعنى – **إذا نُظر إليه معزولا عن سياقه النصّيّ، وعن سياقه الفكريّ العامّ في المنظومة الخلدونيّة** – قطعا مع المعيار التقليديّ الذي هيمن على مجمل الخطابات الإسلاميّة القديمة، وهو معيار الانتماء المذهبيّ باعتباره المحدّد الأوّل لمفهوم «الحقيقة» ولشروط إنتاجها وتداولها. لكن نعلم أنّ كلّ عمليّة قراءة للنصّ

١- أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٧، ج ٤/ ص ٤٠٣ و٤٠٤.

٢- انظر على سبيل المثال، محمّد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص ص ٣١٢-٣١٤؛ علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء ١٩٨٥، ص ٢٨ و٢٩.

٣- عرض ابن خلدون هذه الأسباب في مقدّمة الكتاب الأوّل من المقدّمة المتعلّق بطبيعة العمران في الخليقة، مجلّد /١، ص ص ٥٧-٦١. وهي كما قدّمها، سبعة أسباب، لكن يمكن حصرها – حسب نوعيّتها – في خمسة.

التراثيّ تتجاهل السياق الدلاليّ للمعنى، وتتجاهل تاريخيّته، لن تفعل إلاّ أن تعيد إنتاج النصّ المقروء بمنطلقاتها الإيديولوجيّة في الغالب، وهي المنطلقات التي تجعل من ذلك النصّ انعكاسا مشوّها لمشاغلها في الحاضر. فابن خلدون في السبب الثاني الذي سنراه مباشرة، يعتبر «الثقة بالناقلين» سببا هامّا لتطرّق الكذب إلى الأخبار. والثقة بالناقلين ليست إلاّ عدم تطبيق مبدأ التعديل والتجريح الفقهيّ، الذي اتّخذ دلالة مذهبيّة صرفة عند أهل السنّة خاصّة. لأنّ المخالفين في المذهب، أي **أهل الأهواء**، لا تنقل عنهم الأخبار، وانتماؤهم المذهبيّ المخالف لأهل السنّة والجماعة قادح في عدالتهم. إذن فأقدام ابن خلدون راسخة في أرضيّته المذهبيّة التي أعلن عنها خطابه في كلّ السياقات وكلّ الإشكاليّات المثارة، لا في مقدّمته وتاريخه فحسب بل في كلّ ما وصلَنا من كتبه. إذّاك لا يكون لسبب الانتماء المذهبيّ الباعث على تطرّق الخطأ والكذب إلى الخبر إلاّ دلالة مقتصرة على المذاهب المخالفة «لأهل الحقّ» «أهل السنّة والجماعة»، كما عبّر عن ذلك في أكثر من سياق ومن ومناسبة. إنّ الانتماء إلى أهل السنّة بهذا المعيار لا ينبغي – بل لا يجوز أصلا – أن يُحمل على الانتماء المذهبيّ مثل سائر المذاهب، بل هو الوضع الطبيعيّ المماهي للحقيقة. بينما الاعتزال والتشيّع مثلا، هما سبب مذهبيّ في تحوير الأخبار وإخراجها عن وضعها «الطبيعيّ» الذي تجسّده المنظومة السنّيّة المعيار.

ويكفي أن ننظر إلى قدح ابن خلدون في مجموعة من المؤرّخين بسبب انتمائهم المذهبيّ غير السنّيّ، وأن ننظر إلى سكوته التامّ عمّا يمكن أن يؤدّي إليه الانتماء السنّيّ عند مجموعة أخرى من تحوير للأخبار، حتّى نتبيّن مفهوم «التمذهب الباعث على تحوير الخبر» عنده. إنّه ما خالف وجهة النظر الصحيحة للأحداث وللشخصيّات، وهي وجهة النظر السنّيّة في شكلها المتأخّر المنغلق. يقول عن المسعودي والواقدي: «وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات... والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم. فللعمران طبائع في

أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والأخبار»[1]. وخطابه هنا من أكثر السياقات دلالة على خصوصيّة معنى «طبائع العمران في أحواله»، إنّها شكل الوجود الاجتماعيّ السنّيّ المعياريّ. فالمسعوديّ مثلا ينبغي الحذر من النقل عنه، لما عُرف به من ميل شيعيّ. ويطبّق ابن خلدون هذا التحذير في النقل عنه، في مواطن عديدة من تاريخه، أهمّها ما تعلّق بمعطيات تخالف صراحة الثوابت السنّيّة. منها على سبيل المثال أخبار المسعودي عن ثورة الزنج، وعن صاحبها، وتأكيده صحّة نسبه العلويّ. وقد زيّفها ابن خلدون لأنّها متعارضة مع المتداول لدى «المحقّقين من أعلام المذهب مثل الطبريّ وابن حزم». وهو أنّه لا يعدو أن يكون «دعيّا ورأس فتنة خطيرة»[2]. والواقديّ الذي يدرجه ضمن المؤرّخين الذين ينبغي الاحتراز من أخبارهم، عُرف عنه ميل إلى الشيعة. وكان له تقارب واضح مع المأمون في توجّهاته الثقافيّة التي أدانها أصحاب الحديث. ومن الحريّ أن نقف بعض الشيء عند قدح ابن خلدون في الواقدي تحديدا وحجبه لمزايا علميّة تميّز بها في مجال التأريخ، لنتبيّن البعد الحقيقيّ الذي يتحرّك فيه معنى التنبيه من تأثير الانتماء المذهبيّ للمؤرّخ في صحّة الأخبار. فهذا المؤرّخ – وهو مشهور بالتأريخ للمغازي – يكاد ينفرد بخاصيّة الانتباه المبكّر إلى ضرورة تجاوز مسألة السند وما يتبعها من التعديل والتجريح في الرواة. وكان يعتمد بدلا منها طرقا أخرى في توثيق الخبر، لعلّ أهمّها معاينة الحيّز الجغرافيّ الذي جرى فيه الحدث – عبر زيارة ميدانيّة – ومحاولة الاستفادة ممّن له علاقة عمليّة بالأشخاص الذين قاموا بذلك الحدث أو شهدوه[3]، لا عن طريق رواة «محترفين» وظيفتهم «صناعة

١- المقدّمة ١/ ص ٣ و٤.

٢- تاريخ ابن خلدون ٧/ ص ٣٦ و٣٧.

٣- قال الواقدي: «ما أدركت رجلا من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء، ولا مولى لهم إلاّ وسألته، هل سمعت أحدا من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع فأعاينه. ولقد مضيت إلى المريسيع فنظرت إليها، وما علمت غزاة إلاّ مضيت إلى الموضع حتّى أعاينه». وكان يتثبّت من «الموضع والوقعة» بأن يراهما. البغدادي، **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت، ج ٣/ ص ٦.

الخبر» بكلّ ما تحمله الكلمة من دلالات التشكيل الوظيفيّ للمعاني التي تنهض بها الأخبار كما تقدّمها سلاسل معيّنة للرواية التاريخيّة. وبناء على هذه المزايا، كان المتوقّع أنّ يشيد به ابن خلدون وأن ينوّه بطريقته في التأريخ ويبني عليها، لأنّها تتماشى تماما مع وعي منهجيّ بضرورة تغيير طريقة التأريخ السائدة. لكن لم يكن لهذه المزايا عنده أيّ صدى، بل أهملها تماما في تحذيره من الانتماء المذهبيّ الشيعيّ للواقديّ، وهو الوجه الذي يخالف به «أهل السنّة والجماعة»؛ ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى قدح أصحاب الحديث فيه، من قبيل الشافعي وابن حنبل ويحيى بن معين، ونهيهم عن الرواية عنه[1]. وهؤلاء هم الذين قادوا معركة أهل السنّة والجماعة ضدّ مخالفيهم وعلى رأسهم علماء الكلام والشيعة، وواصل ابن خلدون حملة التصفية التي افتتحوها، لكن بأشكال جديدة أكثر نجاعة.

وفي المقابل، يقدّم ابن خلدون التعامل مع المؤرّخين السنّيّين، لا على أساس إقرار مذهبيّ للمادّة المخصوصة التي يتداولونها، بل على أساس أنّ مادّتهم تلك هي الحقيقة «مطلقا». كذا كان تعامله مع الطبريّ وابن حزم وابن الأثير وغيرهم. ويعلّل في أكثر من سياق كثرة نقله عنهم دون غيرهم، بابتعادهم عن نقل الأخبار **المحرجة للضمير السنّيّ**، أي بابتعادهم عن إعادة إنتاج معان ينبغي – في نظره – أن تُسحب من التداول، في إطار عمليّة تنقية شاملة ونهائيّة للرصيد السنّيّ في كلّ المجالات. ففي القسم التاريخيّ من عمله يذكّر تباعا بالتزامه بأقوال المحقّقين – حسب عبارته – وبابتعاده عن أهل الأهواء. من ذلك تبريره كثرة نقله عن الطبريّ في ما يهمّ الفترة الإسلاميّة الأولى، بكونه صاغ صورة منزّهة عن المطاعن في ما جدّ بين «السلف الصالح» من الصراعات. يقول: «وهذا آخر الكلام في الخلافة الإسلاميّة وما كان فيها من الردّة والفتوحات والحروب ثمّ الاتّفاق والجماعة، أوردتها ملخّصة عيونها ومجامعها من كتاب محمّد بن جرير الطبريّ وهو تاريخه الكبير. فإنّه **أوثق ما رأيناه في ذلك وأبعد من المطاعن عن الشبه في كبار الأمّة**

١- البغدادي، **تاريخ بغداد** ٣/ ص ١٤ و١٥؛ وكان يسقط سلاسل السند من أخباره أو يجمع أهمّها في الخبر الواحد، انظر المصدر نفسه ج ٣/ ص ٧.

وخيارهم وعدولهم من الصحابة (رضهم) والتابعين. فكثيرا ما يوجد في كلام المؤرّخين أخبار فيها مطاعن وشبه في حقّهم أكثرها من أهل الأهواء فلا ينبغي أن تسوّد بها العيون»[١]. والطبريّ «مؤرّخ الأمّة ومحدّثهم، ولا يرجحه غيره»[٢].

هكذا نتبيّن جيّدا أن معنى تحوير الخبر الناتج عن الانتماء المذهبيّ لا ينسحب في ذهن ابن خلدون وفي تصوّره إلاّ على المنتمين إلى غير المذهب الحقّ عنده – مذهب أهل السنّة والجماعة. إذن إنّه معنى ضارب في إعادة إنتاج لمعيار التحامل على **أهل الأهواء**، وبعيد كلّ البعد عن المفهوم الموضوعيّ الذي يعي ضرورة الفصل بين الانتماء المذهبيّ للمؤرّخ – دون تمييز بين المذاهب – وحقيقة الخبر، وذلك بالحفاظ على استقلاليّة المعنى عن **أهواء الذات** المنتجة للخطاب التاريخيّ، لا عن أهل الأهواء.

السبب الثاني في تطرّق الكذب إلى الأخبار، هو «الثقة بالناقلين». والإجراء الناجع لإبطاله – حسب رأيه – هو تمحيص الأخبار باعتماد «التعديل والتجريح». من الواضح أنّ ابن خلدون لم يقطع نهائيّا مع هذا المبدأ الفقهيّ في تعديل الرواة والناس عامّة، بل هو دعمه بما رفعه من مسلّمات سنّيّة إلى مستوى القانون. ونحن نجده في أكثر من سياق يؤكّد نجاعة الجمع بينهما على أساس من تحكيم «القانون» أوّلا، ثمّ دعم ذلك بتحكيم «التعديل والتجريح». ومن أقواله في هذا الصدد: «وأمثال ذلك كثير، وتمحيصه إنّما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتّى يُعلم أنّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع».

لقد واجه، في عمليّة التصفية النهائيّة للرصيد الذي ينبغي أن يُتداول من الأخبار، مشكلة ورود غير المرغوب فيه من المعاني وما ينبغي أن يُقصى من

١- تاريخ ابن خلدون٤/ ص ١١٤٠.

٢- التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقا ١٤/ ص ١٢٠٩.

الذاكرة الجمعيّة ومن الحاضر،على لسان بعض الأعلام من أهل السنّة والجماعة أنفسهم، أي من المعدّلين الذين يجوز نقل الأخبار عنهم. وقد أشار هو نفسه إلى جملة من هذه المعاني «الأخطاء» في رأيه، من قبيل القدح في أخلاق العبّاسة أخت الرشيد، ووصف مجالس الشراب التي يقيمها هذا الخليفة أو غيره من خلفاء بني العبّاس المعدّلين حسب رأيه، ومن قبيل القدح في سلوك بعض الأثبات من علماء الأمّة على غرار ما وقع مع القاضي والمحدّث يحيى بن أكثم، وغير ذلك ممّا رأيناه من تعديد أخطاء العلماء الثقات فضلا عن الضعاف وأصحاب الأهواء. ومن الثقات الطبريّ وأبو بكر الباقلاّني، وأبو حامد الإسفرائينيّ وغيرهم... **هنا كان لازما في خطّة ابن خلدون وفي المنطق الاستدلالي الذي يبني عليه مشروعه، أن يؤخّر معيار التعديل والتجريح مرتبةً عن معيار ما اعتبره طبائع الأحوال والعمران. فمثل هذه المعاني التي يريد أن يدفع بها إلى منطقة الإهمال والإقصاء، لا يجدي معها اعتماد التعديل والتجريح مع رواة سنّيّين معدّلين عنده وعند كافّة أعلام المذهب، بل يجدي معها عرضها على المسلّمات والثوابت المذهبيّة بعد تحويلها إلى قوانين ذات سلطة مرجعيّة واسعة، وهي التنزيه المطلق للسلف الصالح** إلى حدود زمنيّة متأخّرة (النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة)، **وتنزيه قرابة الرسول** في بعد موسّع أيضا، **واقتران البداوة والبعد عن الحضارة والترف بالأخلاق الفاضلة، والاقتران الشرطيّ بين شرف النسب مع قوّة العصبيّة وإحراز السلطة**، إلى غير ذلك ممّا سيقترحه من معايير لتصحيح الأخبار – كما سنرى. إنّ اختلافه مع هؤلاء الأعلام في مسائل وأخبار بعينها، هو تراجع كبير عن مقتضيات النظر العقلي بما هو حفاظ على حدّ أدنى من استقلاليّة المعطى التاريخيّ والخبر المتّصل به، عن أهواء الذات المتقبّلة للخطاب أو المنتجة له. ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى أنّ مؤرّخي أهل السنّة القدامى من قبيل الطبريّ لم ينظروا إلى خلفاء بني أميّة وبني العبّاس من بعدهم على أنّهم معدّلون بسبب ما يقتضيه القيام بمنصب الخلافة كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون، بل نظروا إليهم من واقع ممارستهم التاريخيّة أوّلا. فالطبريّ مثلا، ينقد بجرأة فريدة خلفاء بني أميّة،

في مجون البعض منهم وفي جور البعض الآخر[1]. كما يورد ما يعتبره أخطاء قام بها خلفاء بني العبّاس، دون أيّ حرج. ومنها خطأ المأمون – حسب رأيه – في امتحان أهل الحديث. وفي المقابل سيسكت ابن خلدون تماما عن هذه الجوانب النقديّة في سيَر الخلفاء. وسيصل به الأمر – كما سنرى في القسم التاريخيّ – إلى ردّ ما تناقله المؤرّخون قبله من سوء سيرة الوليد بن يزيد، ويورد على لسان محدّث أنّ هذا من الاختلاق ولا يتناسب مع ما يجب لمنصب الخلافة «المقدّس» في تصوّره. كما أنّه سكت تماما عن الأزمة الخطيرة التي حكمت علاقة الخليفة المأمون بأهل السنّة والجماعة. وذلك بسبب اعتباره لعدالة المأمون مسلّمة ترجح على كلّ الاعتبارات، وعليها عرض ضمنيّا الأخبار التي يثبتها مصدره الموثّق – الطبريّ – عن أطوار المحنة، فيسقطها من حسابه ومن التاريخ.

تثبت لنا كلّ هذه الأمثلة أنّ سبب تقديم معيار المطابقة بين الخبر وطبائع العمران على معيار التعديل والتجريح، هو إيغال المنظومة السنّيّة في الانغلاق مع ابن خلدون ومشروعه، بتخلّيها عن الهامش المسموح به سابقا في اختلاف المعطيات التاريخيّة عن الثوابت والاختيارات المعتمدة داخل المذهب.

السبب الثالث في تطرّق الكذب إلى الأخبار، هو عدم فهم ناقل الخبر أو المؤرّخ «لما عاين أو سمع» الفهم الصحيح – بالمعنى الذي يضبطه ابن خلدون نفسه للصحّة – «فينقل الخبر على ما في ظنّه أو تخمينه، فيقع في الكذب». وقد سبق له أن قدّم لنا نماذج من «سوء الفهم» هذا وكيف أدّى بأصحابه إلى الوقوع في الخطأ، أو بالأحرى ما اعتبره خطأ.

وسنكتفي في ما يلي ببعض هذه النماذج التوضيحيّة، لأنّنا سنراها بأكثر تفصيل في المرحلة الموالية المتعلّقة بالمعيار السلفيّ عند ابن خلدون.

١- نعتبر تأريخ الطبريّ للخلافة الأمويّة تأريخا جريئا، رغم أنّ الدافع إلى ذلك هو ممالأة الخلافة العبّاسيّة في أواخر القرن الثالث للهجرة، في محاربتها للحضور الأمويّ في المشرق عن طريق التحالف مع حركة المحدّثين. انظر بحثنا: «خطاب الطبريّ وتوتّر الدلالة بين السياق النصّيّ والسياق التاريخيّ، تأريخه للدولة الأمويّة أنموذجا». ندوة القراءة والتأويل، المعهد العالي للغات بتونس، نيسان-أبريل ٢٠٠٤.

o النموذج الأوّل هو كيفيّة فهم المؤرّخين لما عُرف به الرشيد من إقامة مجالس الخمر. إذ يعتقد ناقل الخبر أنّ الأمر يتعلّق «بالخمر الصرف»، وهذا «لا سبيل إلى اتّهامه به، ولا تقليد الأخبار الواهية فيه». والصحيح، وما ينبغي أن يفهمه ناقل الخبر أنّ الأمر يتعلّق بشرب «نبيذ التمر على مذهب أهل العراق، وفتاويهم فيها معروفة». إذن فما كان يفعله الرشيد هو حكم اجتهاديّ شرعيّ، ولا علاقة له «بمواقعة محرّم من أكبر الكبائر عند أهل الملّة». والجدير بالملاحظة أنّ هذا التصحيح الذي يقوم به ابن خلدون، في فهم سيرة الرشيد، عائد إلى مبالغته في تعظيم السلف – في بعد موسّع – لأنّ غيره من أهل السنّة يقدّم أخبارا مفيدة لشرب الرشيد للخمرة «المذهبة للعقل» أي المحرَّمة[1].

o النموذج الثاني هو سوء فهم خصلة جسديّة ونفسيّة كانت في القاضي والمحدّث يحيى بن أكثم، وهي ملاحة الوجه[2] والدعابة. فحُمل ذلك على أنّه انحراف وميل إلى الغلمان. وألّف فيها – حسب ابن خلدون – المجّان أقاصيص لا يصحّ شيء منها بفضل العدالة المثبتة سلفا لهذا العالم المحدّث، ذي الموقع الهامّ في تسلسل الأعلام الأثبات من أهل السنّة. ويبدو هذا التخريج الذي قام به ابن خلدون في ما نُسب إلى ابن أكثم من سوء سيرة أخلاقيّة، واهيا تقتصر دوافعه على حرص مسبق على تكذيب كلّ ما يمسّ به وبعدالته. ومن أهمّ الوثائق في هذا الصدد: وصيّة المأمون لأخيه المعتصم عند مرضه، بما احتوته من تحذير من استخدام

١- نكتفي بالتذكير بما أشرنا إليه سابقا من الأخبار التي يثبتها ابن وادران في كتابه «**تاريخ العبّاسيّين**»، ومفادها مجالس الشراب التي كان يقيمها الرشيد مع ندماء من قبيل أبي نواس. انظر ص ص ١٢٦–١٢٨، ١٣٤–١٣٧.

٢- المشهور عن يحيى بن أكثم أنّه كان «دميم الخلقة»، إلى درجة جعلت المأمون يحتقره عند أوّل مقابلة بينهما. ابن وادران، **تاريخ العبّاسيّين**، ص ٣٤٥. ويبدو أنّ ابن خلدون حوّر عبارة وردت في بعض المصادر، وهي أنّ من ميزات ابن أكثم أنّه «**أحسن الناس خُلُقا** وأكملهم ظرفا وأحلاهم معنى» (تاريخ العبّاسيّين، ص ٣٥١) فجعلها بمعنى أنّه «كانت فيه دعابة وحسن خَلْق فرُمي بما رُمي به»، المقدّمة ١/ ص ٣١. وهذا التحوير ضروريّ للتخريج الذي أحدثه.

القاضي يحيى بن أكثم، وتأكيد فسقه الأخلاقيّ الذي تضرّر منه الناس[1]؛ وما تضمّنته كتب تاريخ سنّيّة من تأكيد لهذا الانحراف فيه، مع شربه للخمرة[2].

- النموذج الثالث، هو عدم انتباه بعض العلماء في قبولهم للطعن في صحّة نسبة إدريس الأصغر إلى أبيه إدريس، إلى الحكم الفقهيّ في شأنه. فقد وُلد على فراش أبيه و«الولد للفراش»[3].
- النموذج الرابع، هو سوء فهم العلاقة «العصبيّة» التي ربطت بين الإمام المهديّ صاحب دولة الموحّدين، وقبائل المصامدة التي دعمت دعوته. إذ يعتمد المؤرّخون الذين ردّوا ادّعاء المهديّ للنسب الفاطميّ، وأرّخوا لهذه الدولة على هذا الأساس، حقيقةَ نجاح دعوته في هذه القبائل. ونجاح من هذا القبيل لا يمكن أن يتمّ إلاّ لمن كان فعلا من جلدتهم، وليس خارجا عن نسبهم، تحكيما لمبدأ العصبيّة اللازمة للمناصرة في مثل هذه الدعوات. ويصحّح ابن خلدون سوء الفهم هذا، بضرورة الانتباه إلى «أنّ نسب المهديّ الأوّل كأنّه انسلخ منه ولبس جلدة هؤلاء، وظهر فيها فلا يضرّه الانتساب الأوّل في عصبيّته، إذ هو مجهول عند أهل العصابة».

إنّ الخطأ في مثل هذه الأخبار متوقّف على «نوعيّة الثقافة» التي يحملها ناقل

١- قال المأمون: «ولا تتّخذنّ بعدي وزيرا تلقي إليه شيئا، فقد علمت ما نكبني به يحيى بن أكثم في معاملة الناس وخبث سيرته، حتّى أبان الله ذلك منه في صحّة منّي، فصرت إلى مفارقته قاليا له غير راض بما صنع في أموال الله وصدقاته. لا جزاه الله عن الإسلام خيرا». تاريخ الطبريّ ٥/ ص ١٩٦.

٢- ابن وادران، **تاريخ العبّاسيّين**، ص ص ٣٤٩-٣٥٢؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** ١٤/ ص ١٩٥ و١٩٦. والجدير بالملاحظة أنّ البغدادي من أكثر المدافعين عن أهل السنّة والجماعة – خاصّة أصحاب الحديث – ومع ذلك لا ينكر الحقائق التي اشتهرت في سيرة هذا أو ذاك ممّن يترجم لهم.

٣- سيخالف ابن خلدون هذه القاعدة عندما يتعلّق الأمر بمعاوية واستلحاقه لزياد بن سميّة بأبي أبي سفيان، كما سنرى في قسم «التصوّر المذهبيّ للتاريخ» ممّا يؤكّد حرصه على خدمة المسلّمات بتطويع النصوص لها. انظر في موقفه من زياد وما فعل معه معاوية، في تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ص ١٤-١٦.

الخبر أو المؤرّخ. ولا تخرج هذه النوعيّة في مشروع ابن خلدون التأسيسيّ لـ«علم التاريخ»، عمّا يراه هذا العالم السنّيّ، لا غير.

السبب الرابع، ذو طبيعة سياسيّة مباشرة، ويتمثّل في التقرّب من السلطان، بتحوير الأخبار تحويرا يخدم مصلحته المعنويّة، ويثبّت مشروعيّته. إذ «يتقرّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحبّ الثناء، والناس متطلّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة». ولم يكن الأمر على درجة من الخفاء تتطلّب مجهودا عقليّا مميّزا لتسجيله وتوضيح دوافعه، بل هو من تحصيل الحاصل. فواقع التأليف في التاريخ، إلى عصر ابن خلدون، كان يغصّ بأمثال هذه التواريخ التي يؤلّفها أصحابها لهذا الملك أو الأمير أو الشريف. ومجرّد إلقاء نظرة على عناوين كتب التاريخ في العصر القديم كفيل بإبراز الأمر للعيان[١]. إلاّ أنّ مركز الثقل المعنويّ في تحليل ابن خلدون لهذا السبب الدافع إلى تحوير الخبر، ليس وجه الارتباط بين المثقّف والسلطة – لأنّنا سنرى تأكيده لضرورة طلب المثقّف الجاه بتقرّبه من السلطان[٢] – بل هو هويّة السلطة المؤثّرة في تحوير الخبر، وخاصّة نوعيّة المعنى المنتج. فهو يحارب دون هوادة المعاني الخطرة التي تمسّ بالجهاز المفاهيميّ المؤسّس للمنظومة السنّيّة في الصورة التي استقرّت عليها إلى عصره. فنحن عندما نتتبّع مواطن طعنه في معنى ما، وكشفه عن قانون التقارب الوظيفيّ بين المثقّف والسلطان، وهو القانون الذي أنتج ذلك المعنى؛ نجد أنّ الأمر لا يتجاوز الانطلاق من نوعيّة المعنى أوّلا، فإذا كانت «خاطئة» و«خطرة» ينبغي فضح دافعها السياسيّ المصلحيّ المباشر، وإدانته. أمّا إذا كانت نوعيّة المعنى تخدم الثوابت المذهبيّة السنّيّة، ومن المعلوم أنّها وليدة تحالف وظيفيّ ظاهر بين الطرفين المعنيّين، فإنّه يسكت عن ذلك تماما سكوت الوَاقِع تحت تأثير المذهب الذي لا يرى ذلك إلاّ الوضع **الوحيد** السليم، و**الطبيعيّ**.

١- انظر فصل علم تاريخ من **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**.

٢- انظر المقدّمة ٢/ ص ص ٦٩٧–٦٩٩.

وأمثلة هذه الازدواجيّة الواعية وغير الواعية في خطابه كثيرة، بل لعلّها الطابع المميّز لمشروعه الفكريّ في مجمله. إذ منها ما هو سكوت واع ومتعمّد عن التحالف الوظيفيّ بين المثقّف السنّيّ وسلطة الخلافة، ومنها ما هو سكوت غير واع وغير مقصود باعتبار آليّات البداهة التي تعمل وفقها البنية الفكريّة للذات المنتجة لمعرفةٍ تعتقد جازمة أنّها وحدها الحقيقة. فالمعاني الثوابت التي تكوّن مرجعيّتها المعياريّة، ليست إلاّ حقائق وبداهات تصلح بطبيعتها لتقييم سائر المعاني.

ويمكن أن نذكر – على سبيل المثال – نقده لبعض العلماء الذين مالأوا السلطة وشرّعوا لجوانب تخدمها ظرفيّا ولكنّها تمسّ مبدئيّا بالمعاني الثوابت في مذهب أهل السنّة والجماعة. من ذلك استجابتهم لرغبة «المستضعفين من خلفاء بني العبّاس»، أولئك الذين قبلوا الطعن في صحّة نسب أبناء عمومتهم من الطالبيّين. وقد وقع ذلك في عهد الخليفة القادر سنة ٤٠٢هـ، «في يوم مشهود ببغداد»، حضره جمع من العلماء شهدوا بعدم صحّة النسب العلويّ للعبيديّين. كما يمكن أن نذكر نقده لتقرّب بعض العلماء من «صبية بني العبّاس ومماليكهم العجم»، بالطعن في صحّة نسب الأدارسة بالمغرب[1]. ونقده في كلتا الحالتين صادر عن حرص دقيق على عدم اختراق الأسيجة المذهبيّة المحافظة على «المقدّسات»، وعلى رأسها إعلاء «السلف الصالح» و«أهل البيت» عن الطعن الأخلاقيّ، كما سنرى. ولم يخف هذا الإجراء عنده حرصه الواضح في المقابل على تخطئة كلّ الشيعة في عقائدهم. فهو يميّز بين ضرورة الحفاظ لأهل البيت على قداستهم من حيث انتمائهم إلى السلالة الشريفة في نظره، وبين التشيّع السياسيّ الذي يعتبره خصما بارزا لأهل السنّة والجماعة.

لكنّه لم يعتمد نفس النقد في حالات أخرى كانت نتيجة لتحالف ثقافيّ سياسيّ

١- كما نقد ابن خلدون حالات الطعن في أنساب شريفة، نقد حالات تزلّف علماء أو نسّابة معيّنين لأصحاب سلطة بادّعاء نسب شريف لهم، وذلك مثلما حدث في «ما يدّعيه أبناء زيّان ملوك تلمسان من بني عبد الواحد أنّهم من ولد القاسم بن إدريس... وإنّما يحمل على هذا المتقرّبون إلى الملوك بمنازعهم ومذاهبهم». المصدر نفسه١/ ص ٢٣٣.

من هذا القبيل. من ذلك عدم تنبيهه إلى انعكاسات التحالف بين المؤرّخين السنّيّين ومؤسّسة الخلافة، على نوعيّة الأخبار المتداولة في علاقتها بالمعارضين مثلا. فجلّ المعلومات التاريخيّة التي أنتجها هؤلاء والمكوّنة للتاريخ السنّيّ الرسميّ، هي انحياز واضح للأطراف التي في السلطة على حساب الأطراف المخالفة لها. ويكفي أن نقف عند مثال الطبريّ الذي «سلم من الأهواء» - حسب عبارة ابن خلدون - لنتبيّن أنّ خطابه التاريخيّ، في القسم المتعلّق بالدولة العبّاسيّة، هو دفاع صريح عن هذه الدولة ضدّ كلّ أعدائها من الشيعة والخوارج وأمويّي الأندلس. بل إنّ الطبريّ في خطابه التاريخيّ السياسيّ هذا كاد أن يحوّل بيان الخليفة المعتضد في لعن بني أميّة على المنابر، إلى لعن أبديّ عن طريق ما ضمّنه في تاريخه. ولكن مع كلّ هذا، يظلّ الطبريّ - عند ابن خلدون - صحيح الأخبار لا تشوبه شائبة السياسة، خلافا لغيره من المؤرّخين «ذوي الأهواء»، مثل الواقديّ والمسعوديّ اللذين عُرفا بنزوعهما الشيعيّ، واللذين يحذّر ابن خلدون من مغبّة الاسترسال معهما في فهم التاريخ وحوادثه.

إنّ مفهوم الولاء السياسيّ الباعث على تحوير الخبر عنده، ليس مفهوما موضوعيّا مستقلاّ، ينسحب على كلّ حالات التحالف الوظيفيّ بين صاحب السلطة والمثقّف أيّا كان انتماؤه المذهبيّ؛ بل هو مفهوم خاصّ، يتّخذ من وضعيّة محدّدة مرجعيّة يستند إليها، ويصبح بموجبها كلّ معنى يخالفها أو يمسّ بثوابتها «خاطئا» يتطلّب التصحيح، والولاء السياسيّ المتسبّب فيه «مشبوها» يتطلّب الكشف عنه والشذب. بينما إن كان المعنى مؤكّدا لثوابتها، فهو صحيح وتُغيَّب مسألة الولاء السياسيّ المنتجة له، حتّى يبدوَ من «طبيعة الأشياء».

هكذا لم يكن ابن خلدون قادرا على البحث في قانون التحالف الوظيفيّ بين السلطة السياسيّة والسلطة الثقافيّة، في عموم الأحوال. أي لم يكن قادرا على نقد كلّ إنتاج ثقافيّ وليد هذا التحالف، للتمييز في شأنه بين ما هو معرفيّ وما هو ممالأة واضحة للسلطة أيّا كان توجّهها، فهو بحكم اختياراته المذهبيّة، لم يكن مؤهّلا لذلك.

السبب الخامس في تطرّق الكذب إلى الأخبار، هو «الجهل بطبائع الأحوال في العمران». وطبائع الأحوال هذه ستتّخذ عنده بعدين. بعدٌ أوّل هو الوجود الطبيعيّ، سيُخضع فيه الأخبار لمقتضيات المعرفة «العلميّة» بمفهومها ومستواها السائدين في عصره، مع تحكيم تصوّره المحدّد للخوارق وللمؤهّلين لإتيانها من خواصّ البشر. ولذلك سيردّ كلّ الأخبار العجيبة التي داخلها الوضع والتزيّد وولوع النفس بالغرائب، من قبيل خبر بناء الإسكندر للإسكندريّة لمّا صدّته دوابّ البحر، ومن قبيل الخبر عن «تمثال الزرزور الذي برومة تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون، ومنه يتّخذون زيتهم»، وخبر مدينة النحاس بصحراء سجلماسة، التي ظفر بها ابن نصير في غزوته إلى المغرب. وكانت تعليقات ابن خلدون في كلّ هذه الأمثلة على شاكلة واحدة، هي الرفض العقليّ والمنطقيّ «للمستحيل من خرافات القصّاص» – حسب عبارته. وسينفرد بمجال «الخرافة» أو «الخارق للعادة» من حكم لهم بالقدرة على ذلك.

البعد الثاني لطبائع الأحوال، هو الوجود الاجتماعيّ. فللعمران طبائع هي بمثابة القوانين ولا بدّ من اعتبارها في تأريخنا لهذا العمران. وهنا سيكون المجال واسعا أمامه لينتظم مسلّماته المذهبيّة في سلسلة من القوانين التي ينبغي أن تُحكّم، ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وسنرى كلّ هذه المسلّمات وترجماتها «القانونيّة» في خطابه، في ما يلي من المراحل. ويهمّنا في هذه المرحلة أن نؤكّد محاربته لإعمال العقل كلّما تعلّق الأمر بتثبيت جانب من المنظومة العقديّة الموسّعة التي يُنَظِّر لها.

وينتبه ابن خلدون إلى أنّ الأسباب التي فسّر بها تطرّق الكذب إلى الأخبار عامّة يمكن أن تنسحب وبشكل خطير على الأخبار الشرعيّة. فيكون بذلك قد فتح الباب أمام أصحاب العقل لتطبيق نقدهم العقليّ عليها. خاصّة أنّ ما ذكره منها هو تقريبا ما يذكره هؤلاء في نقدهم لحجّيّة الكثير من الأخبار الشرعيّة، ونعني الثقة بالناقلين وبذاكرتهم، والتقرّب من أصحاب السلطة والجاه، والتشيّع للآراء والمذاهب، إلى غير ذلك... ولقد كان واعيا – مثل أسلافه في المذهب – بأنّ الآليّة الناجعة في حراسة المدوّنة النصيّة وسلطتها المطلقة، هي إبراز التقابل الطرديّ

بين استقرارها والاحتكام إلى العقل. ألم يصرّح أحدهم بأنّ قدح علماء في السنن إنّما جاء من اعتمادهم العقل – كما رأينا؟

لذلك ينبّه ابن خلدون إلى الفارق في رأيه بين الخبر التاريخيّ والخبر الشرعيّ. ويقيم بينهما مقارنة يُخرِج من ورائها الخبر الشرعيّ من نطاق هذه الأسباب، ويقصره على التعديل والتجريح. ويبرّر ذلك بما يلي: إنّ الخبر الشرعيّ – حسب رأيه – صادر عن الملكوت الأعلى، ومنتمٍ إلى الفترة الخارقة للعوائد وهي فترة نزول الوحي، ولذلك لا تتعلّق به جملة الأسباب الكاشفة عن الكذب في الأخبار. ويكفي لتمحيصه، أن يُعرض على مقاييس التعديل والتجريح المعمول بها عند رواة الحديث وجامعيه، طبعا من أعلام أهل السنّة. ومن الواضح، من وراء هذا التبرير، أنّه يسكت السكوت المعهود في الخطاب السنّيّ عمّا يحمل هذه المجموعة أو تلك على توظيف النصّ الدينيّ لصالحها وضدّا عن خصومها. وهذا الذي أخفاه عمدا، أثارته – وبجرأة عقليّة فريدة – الخطابات المهمّشة، الاعتزاليّة والخارجيّة خاصّة. فقد حلّلت هذه الخطابات السبب السياسيّ في تحوير الأخبار عموما بما في ذلك الشرعيّة، والمتمثّل في توظيف السلطة السياسيّة للنصّ الدينيّ حتّى تضفي مشروعيّة دينيّة على سياستها، في ظلّ افتقارها للمشروعيّة الاجتماعيّة المفترضة. كما حلّلت السبب النفسيّ المتعلّق بالذات الناقلة للخبر، والمتمثّل في نوازعها وفي محدوديّة الذاكرة البشريّة في هذا الصدد[1]. وهكذا يكون العقل في هذه الخطابات مستقلاً في بحثه عن الحقيقة المقنعة، غير معترف بسلطة خارجة عنه غير سلطة العقل نفسه. إنّه كما أشار إليه النظّام في سياق تعريفه للعلم، كما رأينا. بينما العقل عند ابن خلدون يجب أن يظلّ خادما للمسلّمات النصّيّة – أو بالأحرى المسلّمات التي احتجب فيها التاريخيّ وهيمن على واجهتها النصّيّ – داعما لها، مع ضرورة تسييجها ضدّ فعله النقديّ الذي طالما حذّر منه أعلام أهل

١- أبو يعقوب الورجلاني، **العدل والإنصاف**، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤، ج١/ ص ١٤٤؛ فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٨، ج ٢/ ص ص ١٦٨-١٦٩، ١٥٤-١٥٥.

السنّة والجماعة، بمن فيهم ابن خلدون كما سنرى. وكلّ ما سيُحتفظ به من العقل – على درجات متفاوتة بينهم – هو فائدته العمليّة المباشرة، اللازمة للاجتماع البشريّ في معاشه، كما يقول. **فالمنطق الابستمولوجيّ النقديّ الصارم للعقل مرفوضٌ، ومنافعه العمليّة-الماديّة مقبولةٌ. هي ذي المعادلة العرجاء التي كرّسها الفكر الإسلاميّ المنتصر تاريخيًا، وهو الفكر السنّيّ الصراطيّ (أي الأرثوذوكسي)، وقدّمها لنا ابن خلدون في تقنينه للاجتماع البشريّ في انخراطه في التاريخ.** وبعد، لا يمكن أن نستغرب إقبال المجتمع الإسلاميّ إلى اليوم على نتائج التكنولوجيا، واحترازه الكبير، بل رفضه، للمنطق العقليّ الذي أنتجها ولا يزال.

١ـ٣. العقل «المحرّم» والعقل «المباح»

ينطلق ابن خلدون في تحليله للصنف الثاني من العلوم – وهو العلوم العقليّة – من حقيقة وجوده في كلّ التجارب العمرانيّة دون استثناء. فهو جملة علوم «غير مختصّة بملّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلّهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنسانيّ، منذ كان عمران الخليقة، وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[١].

ويتفرّع هذا الصنف الثاني إلى نوعين: نوع مفيد للاجتماع البشريّ باعتبار الفوائد العمليّة المباشرة التي يقدّمها للإنسان في حياته، فردا ومجموعة، وهذا مسموح به، مشروع بفضل الحاجة النفعيّة إليه، وهذا ما سندرسه تحت عنوان **العقل المباح**؛ ونوع آخر ضارّ حسب تصوّره، بسبب عدم اعترافه بحدود معرفيّة يجب أن يقف عندها العقل، فيرتاد كلّ المجالات الطبيعيّة وماوراء-الطبيعيّة، غير معترف بسلطة مرجعيّة إلاّ سلطته المعرفيّة. إنّه العقل الذي يعتدّ بنفسه وبأداته فيبني حقائقه على أنقاض ما يهدمه من المسلّمات الجاهزة في كلّ مجالات المعرفة. هنا سنجد ابن خلدون يحرّم هذا النظر العقليّ، ويحيط المسلّمات السنيّة

١- المقدّمة ٢/ ص ٨٨٨.

بأسيجة من الإعلاء والتقديس، تمنعه من مراجعتها وإخضاعها للنقد، معتبرا أنّ كلّ المعارف التي لها صلة بالثوابت النصيّة تربأ على العقل فيبدو أمامها عاجزا، بل مضرّا. وهذا ما سندرسه تحت عنوان **العقل المحرّم**. وتتردّد في مواقف ابن خلدون من العقل في هذا الصدد، أصداء «المحرّمات الغزاليّة» (نسبة إلى الغزالي)، تلك التي أسّسها على قاعدة الترتيب التفاضليّ للمعارف، حسب قدرتها على الاقتراب من الحقيقة وتمثّلها: «إنّما فائدة العقل.. أن يشهد للنبوّة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يُدرك بعين النبوّة.. فإلى ها هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عمّا بعد ذلك»[1].

لقد حارب ابن خلدون كلّ المعارف التي تتأسّس على نظر عقليّ غير مقيّد، وهو النظر الذي يسترسل فيه العقل المنتج للمعرفة في تتبّع مراحل تحليله واستدلاله ليصل إلى الحقيقة التي تقنعه تبعا لمدى تطوّر أفق الفكر البشريّ في كلّ عصر. ومن أكثر المعارف التي توظّف هذا العقل علم الكلام غير السنّيّ، والفلسفة.

ففي علم الكلام يحذّر ابن خلدون الناظرَ في مباحثه من مغبّة الاسترسال في قانون السببيّة، لأنّه يفضي إلى الضلال والهلاك. ويوضّح أنّ الحوادث والذوات لا تفسّر بهذا القانون، بل بحكم العادة: «اعلم أنّ الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشريّة أو الحيوانيّة فلا بدّ لها من أسباب متقدّمة عليها بها تقع في مستقرّ العادة»[2]. ويقول: «وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبّباتها مجهول، لأنّها إنّما يوقف عليها بالعادة، وقضيّة الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيّته مجهولة»[3]. ويؤكّد في أكثر من سياق أن لا فاعل على الحقيقة إلاّ الله، وأنّ «إسناد الأسباب إلى المسبّبات مجهول الكيفيّة، والعقل متّهم على ما يقضي به فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير، فلعلّ استنادها

١- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٩٩ و١٠٠.
٢- المقدّمة ٢/ ص ٨٢٢.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٢٣.

على غير صورة التأثير المتعارف. والقدرة الإلهيّة رابطة بينهما كما ربطت جميع الكائنات علوا وسفلا»[1]. ومفهوم الأسباب – خاصّة فيما يتعلّق بالأفعال البشريّة – ضارب في التأويل الأشعريّ للفعل وإرادته ومحدوديّة حريّة الإنسان فيه ومسؤوليّته عنه. فالأفعال من جملة أسبابها القصد والإرادة. والقصد والإرادة أمور نفسيّة «ناشئة عن تصوّرات سابقة يتلو بعضها بعضا... وكلّ ما يقع في النفس من التصوّرات فمجهول سببه... إنّما هي أشياء يلقيها الله في الفكر... والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها»[2]. ويشفع هذا التحليل المناهض لمفهوم السببيّة العقليّ، بالأدلّة الشرعيّة، حيث نهى الشارع عن «النظر في الأسباب والوقوف معها». قال الله: «ثمّ ذَرْهُم في خَوْضِهِم يَلْعَبُون»[3].

ويخلص من وراء كلّ هذا المجهود الذي بذله في نفي مفهوم الترابط السببيّ، إلى فرض الرأي الصائب والوحيد الذي ينبغي على المتقبّل أن يتبنّاه وهو الإعراض عن النظر في الأسباب، والالتزام بحدود النظر التي سمح بها الشرع، أو بالأحرى الأعلام الذين فهموا هذا الشرع فهما محدّدا وفرضوه على الجميع. يقول: «فلنتحرّز من ذلك بقطع النظر عنها جملة». وهو يعي جيّدا السلطة المعرفيّة لما يُنسب إلى الشارع، في هذا الصدد. فيعتبر الابتعاد عن هذه المسائل «أمرا من الله». والأمر في الخطاب الأصوليّ الفقهيّ واجب التنفيذ دون قيد أو شرط. يقول بعد الاستدلال بالقرآن على صحّة هذا الرأي: «فلذلك **أُمِرنا بقطع** النظر عنها وإلغائها جملة، والتوجّه إلى مسبّب الأسباب كلّها وفاعلها وموجدها»[4]. وفي المقابل كفّر المخالف لهذا الرأي أي الواقف عند الأسباب.

١- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٠٥؛ يعيد ابن خلدون في هذا الصدد ما قام به الغزالي من قبل من نفي المفهوم العقليّ للسببيّة، في علاقة السبب والمسبّب، وتعويضه بمفهوم التقدير الإلهيّ. انظر **تهافت الفلاسفة**، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت ١٩٩٣، ص ص ١٦٩–١٧٨.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٢٢.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٢٣. والآية ٩١ من سورة الأنعام.

٤- المقدّمة ٢/ ص ٨٢٣.

ولا يتعلّق الأمر في هذا المستوى برفض الخوض في الماورائيّات باعتبار عجز العقل عن فهمها وإخضاعها لمعاييره، كما يذهب إلى ذلك العديد من الدارسين، من بينهم محمّد عابد الجابري، بل هو يتعلّق بمبدأ الفهم السببيّ للأفعال وللكائنات في حدّ ذاتها، إضافة إلى مخاتلة الخطاب الخلدونيّ في هذا الصدد: فهو في جملة القضايا الكلاميّة التي شهدت جدلا حادّا بين مختلف التيّارات، يتّخذ مواقف ويفرضها باعتبارها وحدها صحيحة لأنّها حسب ما يوهم به خطابه من الشرع، بينما هي في الحقيقة إنتاج من إنتاجات **عقل ما**: فالقول بالجبر، وبقدم القرآن، والفصل بين الذات والصفات، إلى غير ذلك[1]، هي كلّها اختيارات سنّيّة «عقليّة» مبرّرة بأوضاع تاريخيّة معيّنة، كما هو الشأن بالنسبة إلى المواقف المقابلة لها. ولذلك فإنّ الخطاب الخلدونيّ يواصل ما بدأه الخطاب السنّيّ منذ قرون، من خوض في الماورائيّات واتّخاذ مواقف معيّنة مصدرها في النهاية عقلٌ ما، ويبتّ فيها بما يراه القول الفصل؛ ثمّ يعلن أنّها ليست صادرة عن العقل، بل هي «ما أمرنا به الشارع»[2]. بينما مقولات المعتزلة الكلاميّة «بدع صرّح السلف بخلافها.. وعظم ضررها»[3]. **وهكذا فهو بقدر ما يرسّخ مواقف محدّدة وعقلا معيّنا في منطقة المقدّس، جاعلا إيّاها تستفيد من الإعلاء والإطلاق؛ يمنع مواقف أخرى وعقلا مغايرا من ارتيادها، بتعلّة أنّها وليدة العقل البشريّ المحدود الذي لا يصلح لطلب الحقيقة في هذا النوع من المسائل. «إنّك لا تطمع أن تزن به (أي العقل) أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوّة، وحقائق الصفات الإلهيّة، وكلّ ما وراء طوره، فإنّ ذلك طمع في محال»[4].**

١- انظر على سبيل المثال، ص ٨٣٢ و٨٣٣، من المصدر نفسه ٢.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٢٩ و٨٣٠؛ وانظر مواقف الغزالي الكلاميّة في هذا الصدد، في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، رسالة قواعد العقائد في التوحيد، ص ص ٩٥-٩٩؛ ورسالة إلجام العوامّ عن علم الكلام، ص ص ٧٤-٧٨؛ رسالة المضنون به على غير أهله، ص ص ٨٥-١١٦؛ رسالة الأجوبة الغزاليّة في المسائل الأخرويّة، ص ص ١١٧-١٢٨.

٣- المقدّمة ٢/ ص ٨٣٣.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ٨٢٥.

وفي هذا السياق يندرج موقفه من العلوم الفلسفيّة، وخاصّة من قسم منها وهو العلوم الإلهيّة. وقبل أن نعرض موقفه هذا، نرى من الحريّ أن نقف عند تصوّره لعلوم العقل في مجملها وفي علاقتها بالعمران وبالدورة الحضاريّة.

قدّم ابن خلدون في المدخل الذي خصّصه لـ«العلوم العقليّة وأصنافها»، لمحة تاريخيّة عن مدى انتشارها بين الأمم والحضارات التي اشتهرت قبل الإسلام. ولاحظ أنّ «أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم، الأمّتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام، وهما فارس والروم»[١]. وفسّر ذلك بوفور العمران فيهما، وبامتلاكهما للدولة والسلطان. واللافت للانتباه في خطاب ابن خلدون في هذا الصدد، هو إبرازه للحظتي اتّصال العرب المسلمين «بالتراث العقليّ» لهاتين الأمّتين، بكيفيّة دالّة على الاتّجاه الذي سيتطوّر فيه موقفه من العلوم العقليّة لاحقا.

لحظة الاتّصال الأولى لم ينجح فيها هذا التراث، في التسرّب إلى الثقافة الإسلاميّة «المعيار» في نظره. ذلك أنّ المسلمين، لمّا فتحوا بلاد فارس في خلافة عمر «أصابوا من كتبهم (أي الفرس) وصحائف علومهم، ما لا يأخذه الحصر». لكنّ هذا الصحابيّ والخليفة الراشد رفض نقلها إلى البلاد العربيّة. وحجّته: «إن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالا فقد كفاناه الله». ويعلّق ابن خلدون: «وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا»[٢]. وفي منطقه أنّ كلّ ما جدّ في هذا العصر المرجعيّ صحيح مطلقا، فضلا عن أنّ الخلافة لا تزال «في سذاجة الدين والبداوة»، وهي مؤشّر عموم الخير حسب معاييره الأخلاقيّة والمذهبيّة.

بينما جاءت لحظة الاتّصال الثانية بعد أن تجاوز العرب «السذاجة والغفلة عن الصنائع»، وأخذوا بنصيب من الحضارة لم يفتأ يزداد ويتطوّر. «فتشوّفوا للاطّلاع على هذه العلوم الحكميّة». وبدأ نقل الكتب الفلسفيّة منذ عهد المنصور، مقتصرا على «كتب التعاليم». وهي تشمل الهندسة و«الأرتماطيقى» والموسيقى والهيئة. ثمّ

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٠.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩١.

لمّا جاء المأمون حرص على نقل العلوم العقليّة بمجملها إلى اللسان العربيّ. وبدأ العلماء المسلمون يتداولونها. وبرز منهم فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا في المشرق، وابن رشد وابن الصائغ في المغرب. لقد حدث هذا في اقتران مطّرد بالحضارة التي يعتبرها ابن خلدون بداية تسرّب الفساد إلى كلّ المجالات. إنّه يربط بين وفور العمران والعلوم العقليّة ربطا سببيّا يدخل ضمن المنطق الأخلاقيّ الذي يربط الحضارة بالفساد على جميع الأصعدة. فكان دخول هذه العلوم العقليّة وانتشارها من علامات الغواية والابتعاد عن صفاء الشرع. هذا ما يفيده خطابه وهو يتأسّف على هذه الحال وهذا التغيّر: «ودخل على الملّة من هذه العلوم وأهلها داخلةٌ، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلّدوا آراءها. **والذنب في ذلك لمن ارتكبه**. ولو شاء ربّك ما فعلوه»[١]. وسواء تحمّل هذا الذنب الساسة الذين سمحوا بدخول هذه العلوم، أو العلماء الذين «افتتنوا بها»، فالنتيجة واحدة في مستوى المقارنة بين صحّة موقف السلف في اللحظة الأولى، وخطأ موقف الخلف في اللحظة الثانية وما تبعها. فضلا عن ذلك، يكون الاشتغال بالعلوم العقليّة – في مجملها – من هذا المنظور، **ذنباً**؛ بكلّ ما يحمله هذا الحكم من أبعاد أخلاقيّة ومعرفيّة. وهو يشفع هذا الحكم في مقام آخر، بحكم يناظره وهو التضليل. فقد اعتبر فلاسفة المسلمين ممّن أضلّهم الله، بسبب انتحالهم للفلسفة[٢].

ثمّ يعمّم هذا الحكم الأخلاقيّ الشرعيّ المعرفيّ، على كلّ الشرائع، عندما يرفعه إلى مستوى المعادلة القانونيّة العامّة. فالتقابل بين الشرائع والعلوم العقليّة من طبائع الأحوال، وينطبق على كلّ الملل، كما يتّضح ذلك في تأريخه السريع لوضع هذه العلوم عند الروم. ففي توضيحه لتطوّر العلوم عندهم، يميّز بين مرحلتين: مرحلة سادت فيها علوم العقل عند اليونان، قبل ظهور النصرانيّة، واشتهر من فلاسفتهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، وغيرهم... ومرحلة موالية تميّزت بظهور النصرانيّة في بلاد الروم، فهُجرت علوم العقل وانحطّت درجات. يقول: «ولمّا

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٣.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٩٩٥.

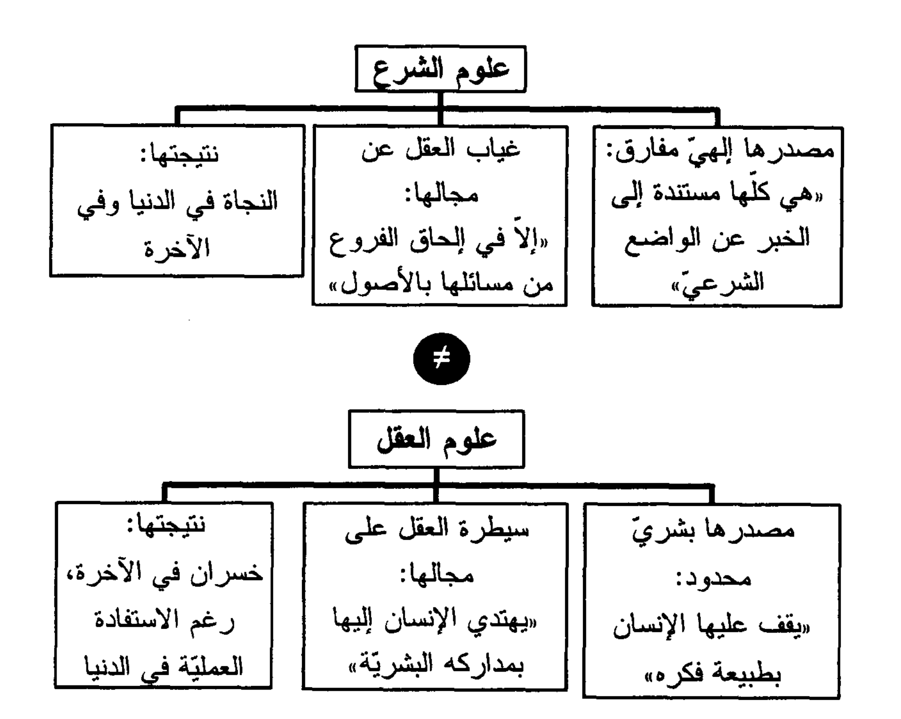
انقرض أمر اليونان، وصار الأمر للقياصرة وأخذوا بدين النصرانيّة، هجروا تلك العلوم، **كما تقتضيه الملل والشرائع فيها**»[1]. إنّه يعتبر إقصاء علوم العقل، من مقتضيات سلامة الملل والشرائع في كلّ الأحوال. وكما افتتح حديثه عن العلوم العقليّة بهذا الموقف المعادي للمعرفة «البشريّة المصدر»، يختتمه به. إذ خصّص فصلا كاملا بعنوان: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ليحذّر من مغبّة الافتتان بالعقل[2].

وتبدو بنية الاستدلال في خطاب ابن خلدون، في عرضه لكلّ من علوم الشرع وعلوم العقل، متناظرة تناظرا عكسيّا مقصودا. مفاده التقابل العموديّ بين مكانتي «الأعلى» و«الأسفل»، وصفتي «المطلق» و«المحدود»، في العلاقة بينهما. فقد سبق له – بالنسبة إلى الأولى – أن افتتح الحديث عنها ببيان فضلها وشرفها باعتبارها ذات مصدر مفارق، إلهيّ؛ فلا يجد العقل إليها من سبيل إلاّ في حسن الاستنباط والاستثمار. وسبق أيضا أن اختتم كلّ علم منها بالإشادة به وبفضله وبضرورة الاشتغال به، باستثناء علم الكلام لأنّه العلم الوحيد الذي يبدو في النهاية نشازا عن المنظومة النقليّة، إذ أقرّ بانعدام الحاجة إليه. كما أنّه شفع مجمل العلوم النقليّة بفصل مخصصّ للدفاع عن ثوابتها، وهو فصل «في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنّة». وقد ختمه بالدعوة الصريحة إلى اتّباع «الهداية والفهم عن أنبياء الله وكتابه، لتكون النجاة».

ويمكن أن نختزل هذا التقابل الوظيفيّ الذي أقامه ابن خلدون بين صنفي علوم الشرع والعقل، عن طريق الرسم التالي:

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩١ و٨٩٢.

٢- تبدو عمليّة التقريب التي قام بها الجابري بين المشروع المعرفيّ الرشديّ (نسبة إلى ابن رشد) والمشروع الخلدونيّ، من الناحية الإبستمولوجيّة، وهميّة ولا أساس يدعمها إلاّ جملة المعاني المسقطة على النصّ الخلدونيّ في هذا الصدد. انظر الجابري، **نحن والتراث**، ص ص ٣٠٥–٣٠٨.



وعلى هذا الأساس سيكون عرض ابن خلدون لمختلف العلوم العقليّة عرضا مشدودا إلى معيار مدى الصحّة والإفادة بالنسبة إلى الإنسان منظورا إليه في بعديه الدنيويّ والأخرويّ، تبعا للتصوّر الدينيّ التقليديّ الذي يعتبر وجوده في الكون مرحلة عابرة لا تضاهي في حقيقتها وفي قيمتها مرحلة الخلود الأبديّ. وكلّ المعارف تُقيّم على هذا الأساس.

لقد نظر إلى العلوم الفلسفيّة حسب التصنيف الثلاثيّ المحدّد سلفا وهو التعاليم أو علوم العدد، وعلوم الطبيعة، وعلوم ماوراء الطبيعة. ويعتبر علم المنطق الذي تتأسّس عليه كلّ هذه العلوم من علوم الوسائل التي لا تطلب لذاتها بل لفائدتها المنعكسة على العلوم «المقصودة بالذات»[١].

ويقدّم العلوم العدديّة بإعطاء لمحة عن موضوع كلّ منها، مع اختيار نماذج ممثّلة له. ويذكر في الغالب الفائدة التي تحصل من ورائه، حسب نظر الحكماء من

١- المقدّمة ٢/ ص ١٠٣٦.

المسلمين. وهذه العلوم هي كما يلي:

- علم الأرتماطيقي، وهو «معرفة خواصّ الأعداد من حيث التأليف، إمّا على التوالي أو على التضعيف»[١]؛ اعتنى به الحكماء المتقدّمون، مثل ابن سينا، وأهمله المتأخّرون، بعد استخلاص فائدته في البراهين الحسابيّة.
- علم الحساب، وهو «صناعة عمليّة في حسبان الأعداد بالضمّ والتفريق»[٢]؛ مفيدة للناس إذ يحتاجون إليها لـ«الحسبان في المعاملات». ولها في نظر العلماء مزيّتان: الأولى عقليّة، وتتمثّل في كون معارفها «متّضحة وبراهينها منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب». والثانية نفسيّة أخلاقيّة، ذلك أنّ «من أخذ نفسه بتعليم الحساب أوّل أمره، إنّه يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحّة المباني ومناقشة النفس، فيصير ذلك له خلقا ويتعوّد الصدق ويلازمه مذهبا»[٣].
- علم الجبر، وهو «صناعة يُستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض، إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك»[٤]. وللحكماء المسلمين أعمال هامّة في هذا الصدد.
- المعاملات والفرائض، وهي «تصريف الحساب في معاملات المدن، في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات... والفرائض هي صناعة حسابيّة في تصحيح السهام لذوي الفروض»[٥]. و«تشتمل هذه على جزء من الفقه... وعلى جزء من الحساب... **وهي من أجلّ العلوم**». ويورد هذه المرّة أسماء فقهاء مالكيّين اعتنوا بها وألّفوا فيها لعلاقتها المتينة بالفقه بمختلف مدارسه.

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٤.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٦.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٧.
٤- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٨.
٥- المصدر السابق ٢/ ص ٨٩٩ و٩٠٠.

• علم الهندسة، وهو النظر في المقادير: إمّا المتّصلة كالخطّ والسطح والجسم؛ وإمّا المنفصلة، كالأعداد فيما يعرض لها من العوارض الذاتيّة[١]. «واعلم أنّ الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأنّ براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها؛ فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع»[٢]. ويستشهد بآراء شيوخه المنوّهة بقيمة هذا العلم. وتتعدّد الفوائد العمليّة لهذا العلم من خلال مختلف فروعه: فالهندسة المخصوصة بالأشكال الكرويّة والمخروطات، فائدتها في الصنائع العمليّة التي موادّها الأجسام، مثل النجارة والبناء وصنع التماثيل والهياكل وجرّ الأثقال إلى غير ذلك... وقد اعتمد على فوائد الهندسة في تفسيره للمباني العظيمة التي خلّفتها حضارات سابقة[٣]. وفنّ المساحة، يُحتاج إليه في «توظيف الخراج على المزارع والفدن وبساتين الغراسة؛ وفي قسمة الحوائط والأراضي بين الشركاء أو الورثة وأمثال ذلك»[٤].

• علم الهيئة، وهو علم «ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيّرة. ويُستدلّ بكيفيّات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك، لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسيّة»[٥]. ويعتبر هذا العلم جليلا، وهذه الصناعة «شريفة»، لأنّه يربطها بعلم الأزياج وهو «صناعة حسابيّة على قوانين عدديّة، فيما يخصّ كلّ كوكب من طريق حركته». ذلك أنّه «يُحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتبنى عليها الأحكام النجوميّة، وهو معرفة الآثار التي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشريّة والكوائن الحادثة»[٦].

١- المصدر السابق ٢/ ص ٩٠١.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ٩٠٢.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٧٢٩ و٧٣٠.
٤- المصدر السابق ٢/ ص ٩٠٤.
٥- المصدر السابق ٢/ ص ٩٠٥.
٦- المصدر السابق ٢/ ص ٩٠٨.

لقد كان خطاب ابن خلدون في عرضه لجملة هذه العلوم، خطابا هادئا، مقتصرا في الغالب على التعريف بها وبيان وجه الحاجة إليها. فغابت سجلاّت الفقيه المحرّمة والمحذّرة من مغبّة الاشتغال بها. وحضرت بكثافة سجلاّت الفقيه المنوّهة بالبعد العمليّ في المساعدة على تطبيق الشريعة، وفي حسن الاستخلاف في الأرض من حيث إجادة الصنائع، وفي تهذيب النفس وحملها على الصدق، وفي قسمة الأملاك، وفي تحديد نسب الخراج، وفي تحديد مقدار الزكاة، إلى غير ذلك... بل إنّ البعض منها مَثّلَ أرضيّة اشتراك مع علم فقهيّ بامتياز وهو علم الفرائض، فأصبح لازمة من لوازمه، وظهرت في السياق القرائن النصّيّة الحاثّة على طلبه. ولا يعدو هذا الهدوء في الخطاب أن يكون النتيجة المتوقّعة لبنية استدلاليّة منتجة للمعاني على أساس مدى عدم معارضتها للمسلّمات النصيّة. إنّ العقل في كلّ هذه العلوم العدديّة عقل **مباح** باعتباره دعما للمنطلقات الشرعيّة، وضامنا لسلامة التحليل والتأليف، وصرامة المنهج.

لكنّ هذا الهدوء في الخطاب، سيتضاءل تدريجيّا، ليتنامى فيه التوتّر، وتطغى عليه السجلاّت الفقهيّة المحرّمة لهذا العلم، والمحذّرة من الاشتغال بذاك، والمنذرة بمغبّة مجرّد النظر في الآخر، من جملة العلوم العقليّة الفلسفيّة المتعلّقة بالطبيعة، وخاصّة بما بعد الطبيعة.

يخصّص ابن خلدون الفصل الأوّل بعد العلوم العدديّة لعلم المنطق[١]. ويفصّل الفول فيه تعريفا وتحليلا وتأريخا لمختلف مراحله. ثمّ إنّه يخصّص ثلثَ هذا الفصل للنظر في قضيّة جواز الاشتغال بهذا العلم من وجهة شرعيّة. وهي القضيّة الخلافيّة التي نشأت في هذا الصدد بين «متقدّمي السلف، والمتكلّمين مثل أبي الحسن والباقلاّني»؛ والمتكلّمين المتأخّرين مثل الغزالي وابن الخطيب.

فموقف السلف هو رفض هذا العلم وتحريم الاشتغال به وتداوله. وقد «بالغوا في الطعن عليه والتحذير منه وحظروا تعلّمه وتعليمه». والسبب عائد إلى حدّ علم

١- المصدر السابق ٢/ ص ص ٩٠٨-٩١٥.

الكلام عندهم – كما ردّده ابن خلدون من بعدهم – وهو: «نصر العقائد الإيمانيّة بالحجج العقليّة». وأركان هذه الحجج العقليّة الكلاميّة قابلة عندهم للانعكاس والنقض، وبانتقاضها تنتقض العقائد الإيمانيّة المستدَلّ عليها، عملا بمبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول». ويستنتج: «فلهذا بالغ المتقدّمون من المتكلّمين في النكير على انتحال المنطق، وعدّوه بدعة أو كفرا على نسبة الدليل الذي يبطل». بينما قبل المتأخّرون من المتكلّمين علم المنطق وسعوا إلى تثبيت العقائد السنيّة عن طريقه. ذلك أنّهم «سامحوا في ذلك بعض الشيء». وكانوا من جملة من اشتغل به تعلّما وتعليما. ودليلهم هو أنّ الأدلّة عندهم غير قابلة للانعكاس ولا للنقض، «ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله»، «فقضوا بأنّ المنطق غير مناف للعقائد الإيمانيّة».

ويكتفي في هذا السياق بتقديم حجج كلّ من الفريقين، دون تصريح بموقف ترجيحيّ. لكنّنا يمكن أن نتبيّن موقفه من خلال الجدل الذي خاضه مع «المبتدعة»، في الفصل المخصّص لعلم الكلام[1]. ويتمثّل هذا الموقف في أنّ السلف والمتكلّمين الأوائل أثبتوا العقائد الإيمانيّة صحيحة من الشرع، ودعموها بأدلّة عقليّة مناسبة لا تنتمي إلى المنطق. ورغم بداية انتشار المنطق وتعرّفهم عليه، لم يأخذوا به «لملابسته للعلوم الفلسفيّة المباينة للعقائد الشرعيّة بالجملة». «فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظريّة والعلوم الدينيّة». وهنا يلجأ من جديد إلى مفهومي «السذاجة» المقترنة بالبداوة، و«الصناعة» المقترنة بالحضارة وإكراهاتها المتمثّلة في تداخل الثقافات مع ضرورة اعتماد آلات حجاج من نفس الجنس. وصناعة المنطق هي التي «تسبر بها الأدلّة وتعتبر بها الأقيسة» في ذلك العصر. وأصبحت لازمة للاستدلال على صحّة العقائد الإيمانيّة بها. وقام بذلك المتأخّرون من المتكلّمين وعلى رأسهم الغزالي. وذلك بعد أن «فرّقوا بين المنطق وبين العلوم الفلسفيّة، بأنّه قانون ومعيار للأدلّة فقط». بهذا الاعتبار يكون المنطق – وعلم

١- انظر ص ص ٨٣٣–٨٣٨، من المصدر نفسه ٢.

الكلام من ورائه – بمثابة الشرّ الذي لا بدّ منه في مرحلة معيّنة ليؤدّي وظيفة محدّدة، هي وظيفة الردّ على المبتدعة. وبما أنّ الساحة الثقافيّة قد خلت في عصره، من المبتدعة «العقليّين» المعتزلة والفلاسفة، فلا حاجة لا للمنطق، ولا لعلم الكلام أصلا. فضلا عن كونه سيغلق الباب نهائيّا أمام الفلسفة من باب «سدّ الذرائع». فرغم بعض الفوائد التي يمكن أن تحصل من ورائها، فإنّها تظلّ «ملغومة» بأخطار جدّيّة مدارها تهديد العقل للعقيدة، حسب التصوّر التقليديّ السائد[1]. ومفاد هذا الإقصاء للفلسفة ولعلم الكلام هو غلق باب الجدل في العقائد الإيمانيّة التي تصدّرتها مقولات أهل السنّة والجماعة، وحدها دون غيرها من الإمكانات الثقافيّة الاجتماعيّة، باعتبارها من الشرع، بينما المخالفة لها من بدع العقل.

ومن نفس المنطلق الفقهيّ يحلّل علوم الطبيعة، فيحدّد المقبول منها شرعا وغير المقبول. ويوضّح أوّلا مجالها ومسائلها. إنّها تتعلّق «بالجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماويّة والعنصريّة وما يتولّد عنها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن وما يتكوّن في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجوّ من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك»[2]. ومن العلوم الطبيعيّة التي يعرضها بتفصيل، علما الطبّ والفلاحة. يقدّم لمحة عن موضوع الطبّ ثمّ عن أشهر من برّز فيه من اليونان ومن العرب. منبّها إلى أنّه «من الصنائع التي لا تستدعيها إلاّ الحضارة والترف» – خلافا للبادية التي سبق أن أكّد تميّز أهلها بصحّة الأبدان بفضل المناخ والأغذية «البدائيّة»[3] – وإلى أنّه قد يوجد في العمران البدويّ، لكن دون أن يرتقي إلى درجة العلم. من هذا

١- يعيد ابن خلدون في موقفه هذا نفس الاستدلال الذي اعتمده الغزالي في ردّ بعض الفائدة التي يمكن أن تحصل من وراء علوم العقل. وهو استدلال ينتهي أيضا إلى الدعوة إلى التضحية بهذه الفائدة في سبيل صيانة العقيدة من مخاطر العقل. انظر **المنقذ من الضلال**، ص ص ٤٩-٥٢.

٢- المقدّمة ٢/ ص ٩١٦.

٣- المصدر السابق ١/ ص ص ١٥١-١٥٨؛ مجلّد ٢/ ص ص ٧٣٩-٧٤٣.

الطبّ البدويّ ما عرفه العرب منذ القديم – قبل الإسلام – وورد البعض منه في الأحاديث النبويّة. هنا ينفي أن يكون لهذا البعض من الطبّ أيّة مشروعيّة، أي ليست له علاقة بالشرع ولزوم العمل به، «لأنّه (ص) إنّما بُعث ليعلّمنا الشرائع، ولم يُبعث لتعريف الطبّ ولا غيره من العاديّات».

إنّ إخراج ابن خلدون لهذا العلم الطبيعيّ الذي ورد في الحديث، من دائرة الشرعيّات ليس عائدا إلى وعي معرفيّ بالضوابط والحدود المنهجيّة لكلّ علم من العلوم، بل هو عائد إلى التصوّر العمرانيّ العامّ الذي ضبطه للعلوم والصنائع. فهي أوّلا، لا تزدهر إلاّ في ظلّ «الحضارة والترف»، والترف كان دائما في تصوّره للدورة الحضاريّة قرين الانحلال والفساد. ثمّ هي ثانيا، من الأمور التي سيحكم بانعدام حاجة المسلم إليها، وسينصح بالابتعاد عنها درءا للمفاسد التي قد تنجرّ عنها حسب رأيه، كما سنرى. ولهذا ينبغي «تنزيه الأحاديث النبويّة عنها» فهذه عنده من الوحي، و«الطبّ المنقول في الشرعيّات ليس من الوحي في شيء». ويحصر عمليّة التأسّي بالطبّ النبويّ في مستوى «التبرّك وصدق العقد الإيمانيّ». إذ الهاجس الذي تصدر عنه آراؤه في هذا الصدد هو حماية المدوّنة النصيّة من كلّ تبعات العداء الذي أعلنه للعلوم العقليّة في مناهجها وفي مسائلها على حدّ السواء. ولهذا فهو بقدر ما يخرج بعض الطبّ الوارد في الحديث والمثبت في الصحاح، من دائرة الوحي وأصدائه، يعمّق البعد الغيبيّ منه في القدرة العجيبة التي تحظى بها أقوال الرسول في مداواة الناس، «فيكون لها أثر عظيم في النفع... وذلك من آثار الكلمة الإيمانيّة»[1]. وفضلا عن ذلك سنجده يدلي بدلوه في المداواة

١- المصدر الساق ٢/ ص ٩١٨ و٩١٩. حمّل الكثير من الباحثين موقف ابن خلدون من الطبّ النبويّ دلالات معاصرة تخرج تماما عن مدار تفكيره، وهي الوعي بالحدود المعرفيّة التي تفصل الحقل الدينيّ عن الحقل العلميّ الوضعيّ. ومن هؤلاء عبد الله العروي. يقول: «إلاّ أنّ ابن خلدون يعارض بنفس القوّة والصرامة الفقهاء والمحدّثين الذين ينادون باتّباع الأثر والسنّة في غير محلّهما: "إنّ النبيّ بعث ليعلّمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطبّ ولا غيره من العاديات"». **مفهوم العقل**، ص ص ١٧٠، ١٩٢–١٩٣.

بالطرق «الخرافيّة» من قبيل النظر في الارتباطات الحرفيّة ودلالتها على الأسرار الخفيّة[1]. وهو يعرّف هذا العلم – وهو علم الحروف الذي يؤتي أكله «بتأييد الله» – على لسان أحد «المحقّقين»: «إنّ علم الحروف جليل يتوصّل العالم به لما لا يتوصّل بغيره من العلوم المتداولة بين العالَم». ويورد من منافع هذا العلم عنده توصّله إلى اكتشاف علّة مجهولة لمريض ما، لا من قبل «القانون الطبيعيّ» ولا من قبل «موافقة المزاج» – كما هو الشأن في علم الطبّ «العقليّ» – بل من قبل الارتباطات الحرفيّة لكلمة تقال في شأن العلّة المجهولة عن طريق المصادفة. ويقدّم تفاصيل كثيرة عن هذه الارتباطات وكيف تقود إلى تحديد العلّة ووصف الدواء[2].

ثمّ يعرض العلم الطبيعيّ الموالي وهو علم الفلاحة. ويصوّب إلى حدّ، كيفيّة تعامل المسلمين معه عندما نقلوه عن اليونان. فقد اقتصروا فيه على ما لا يتعارض والشريعة وهو القسم المتعلّق «بالنبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك». وحذفوا في المقابل القسم الآخر منه وهو المتعلّق «بالنبات من جهة خواصّه وروحانيّته ومشاكلتها لروحانيّات الكواكب والهياكل المستعمل ذلك كلّه في باب السحر»[3]. وصواب هذا الحذف في نظره، ليس مبرّرا بمنطق عقليّ، بل هو مبرّر بمنطق دينيّ صرف، يتمثّل في محاربة الشرائع للسحر. وسنرى أنّه يؤمن بالسحر وبفاعليّته لكنّه يحرّمه من باب تحريم الشرع له.

وعندما يصل إلى علوم ماوراء الطبيعة، يبلغ خطابه من التوتّر أقصاه. فهو بعد تعريف العلم الإلهيّ عند الفلاسفة وموضوعاته بعجالة، ينزلق بسرعة إلى مجادلة علماء الكلام المتأخّرين الذين خلطوا بين مباحث علم الكلام ومناهجه والفلسفة ومناهجها، رادّا عليهم ردّا حادّا، مفاده التخطئة والاتّهام بالخلط الخطير.

١- انظر فصل «في الاطّلاع على الأسرار الخفيّة من جهة الارتباطات الحرفيّة»، المقدّمة ٢/ ص ص ٩٦٥-٩٧٦.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٩٧٢.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٩١٩ و٩٢٠.

ويؤكّد في المقابل أنّ «الحقّ، مغايرة كلّ منهما لصاحبه». ويحسن تبيّن المقارنة التي أقامها بين العلمين لتتّضح حقيقة موقفه من النظر العقليّ ومن الدور الموكول إليه.

علم الكلام	الفلسفة
مسائله هي عقائد متلقّاة من الشريعة	مسائلها استحدثها العقل
نقلها السلف، دون رجوع إلى العقل أو تعويل عليه	نقلها العلماء عن بعضهم البعض
العقل معزول عن الشرع وأنظاره	مداركهم عقليّة
الدليل العقليّ الذي لجأ إليه المتكلّمون، هو مجرّد معاضدة للنصّ ولمذاهب السلف	تفرُّد الدليل العقليّ عندهم
مدارك صاحب الشريعة أوسع من الأنظار العقليّة، لاستمدادها من الأنوار الإلهيّة	نظرهم يدخل تحت قانون النظر الضعيف، والمدارك المحاط بها
ضرورة الالتزام بما يبيّنه الشارع لنا، ونعزل العقل عنه، ولا نصحّحه به ولو عارضه. وهذا من لوازم الاعتقاد	المجادلة العقليّة تفضي إلى البدعة والكفر

إنّ الحملة الشاملة التي يشنّها على الفلسفة، تحت عنوان أنّ مسائلها الإلهيّة هي من باب ما يدخل تحت مدارك الشارع، وليس تحت مدارك العقل؛ هي إعادة إنتاج للصراع الحادّ الذي عرفته الثقافة الإسلاميّة زمن التأسيس. ومداره احتماء المنظومة الفقهيّة بسلطة «مدارك الشارع»، لتكفير المنظومة الكلاميّة الاعتزاليّة ثمّ المنظومة الفلسفيّة، في استنادهما إلى سلطة العقل. فالإشكال في ما يطرحه ابن خلدون ليس كما يصرّح به خطابه. إنّه يصرّح بأنّ المسائل «الماورائيّة» لا يستقيم معها اعتماد العقل، مؤكّدا أنّ الصواب هو اعتماد ما نقله السلف عن الشارع. وما

يخفيه هذا الخطاب هو أنّ المنسوب إلى الشارع والمنقول عن السلف – وهو ما سمّاه بجملة العقائد – هو مقولات بشريّة تاريخيّة استند منتجوها ومعيدو إنتاجها إلى سلطة المقدّس لسدّ باب المجادلة في اختياراتهم، وليضمنوا الفعل في التاريخ من حيث ادّعاء مفارقة مقولاتهم له وتعاليها عليه.

ومن نفس الزاوية الشرعيّة ينظر إلى سائر المباحث في الفلسفة، فالسحر علم انجرّت عنه ممارسةٌ فاعليّتُها وتأثيرُها ثابتان في تصوّره، وفي ما شاهده كما يقول[1]. لكن، لأنّ الشرائع هجرت السحر «لما فيه من الضرر ولما فيه من الوجهة إلى غير الله من كوكب، أو غيره». سيتّبع نفس النهج ويحرّم تعاطيه. فحيث أنّه لا بدّ للنفوس الساحرة من الرياضة «ورياضة السحر كلّها إنّما تكون بالتوجّه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم العلويّة والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلّل، فهي لذلك وجهة إلى غير الله وسجود له. والوجهة إلى غير الله كفر»[2]. وخطورة السحر في هذا الصدد أنّه «يفسد العقيدة الإيمانيّة بردّ الأمور إلى غير الله»[3]. وتتكثّف في خطابه دوالّ التكفير بشكل طريف، من قبيل: «فلهذا كان السحر كفرا والكفر من موادّه وأسبابه»، والساحر «كفره سابق على فعله»، وللسحر «دعوات كفريّة وإشراك لروحانيّة الجنّ والكواكب»، والسحر «باب محظور» في الشريعة، وقد خصّته «بالحظر والتحريم»، ويتوسّع في موازاة مع هذا التحريم في إيراد الأدلّة النقليّة المثبتة لوجود السحر والسحرة، معبّرا عن ذلك بأنّ منع الشرع لشيء لا يعنى انعدام وجوده. يقول: «وليس كلّ ما حرّمه الشارع من العلوم بمنكر الثبوت. فقد ثبت أنّ السحر حقّ مع حظره»[4]. كما يورد الاختلافات الفقهيّة في حكم الساحر وحقيقة السحر. ويوافق الحكماء في تفريقهم

١- المصدر السابق ٢/ ص ٩٣٠ و٩٣١.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٩٢٦.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٩٣٤؛ ويلحق ابن خلدون صناعة الكيمياء (وهي تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب وفضّة) بالسحر وطرقه. انظر في المجلّد نفسه ص ص ١٠١٨-١٠٢١.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ٩٤١؛ وانظر أيضا ص ٨٩٠ و٨٩١، من المجلّد نفسه.

بين السحر والمعجزة. فالأوّل يقع بإمداد شيطانيّ، وللنفوس الشرّيرة؛ بينما المعجزة تقع بإمداد إلهيّ، وللنفوس الخيّرة. ولذلك يؤكّد قدرة المتصوّفة وأصحاب الكرامات على إتيان الخوارق[١]. وهي عنده من باب «التأثير في أحوال العالم وليست معدودة من جنس السحر»[٢]. إضافة إلى ذلك فإنّ المعجزة الإلهيّة «لا يعارضها شيء من السحر». ويستشهد في ذلك بالقصص القرآنيّ وبما ورد في السيرة. وقد تعدّدت مواقفه التي يثبت فيها القدرة العجيبة لصنف معيّن من الناس على إتيان الخوارق. ويشمل هذا الصنف عنده: الصحابة، وسلالة الرسول مهما تأخّرت أجيالها، والأولياء الصالحين عموما. فبالنسبة إلى الصحابة يؤكّد أنّه «قد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك»[٣]. والصحابة في تصوّره بشر غير «تاريخيّين» لأنهم عايشوا المقدّس ومنه استمدّوا خصوصيّة فريدة ترفعهم فوق مستوى البشريّة. أمّا قرابة الرسول فتميّزهم عن سائر الأنام هو بفضل «عناية من الله بالأصل الكريم» – حسب عبارته. ويثبت لهم قدرة عجيبة على إتيان الكرامات خاصّة باستشراف المستقبل والقادم من الأحداث. يقول: «وقد وقع ذلك لجعفر (الصادق) ونظرائه من رجالاتهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمثلهم من الأولياء». ويعرض في سياق حديثه عن التنبّؤ بقيام الدول وسقوطها للكتاب المسمّى **بالجفر** والمنسوب إلى جعفر الصادق. ويسلّم بصحّة الإخبار فيه عن الآتي نظرا إلى قدرة آل البيت وهم أهل الكرامات – كما قال – على ذلك. ووجه

١- هذا ما يثبته في أكثر من سياق. ففي سياق حديثه عن علم أسرار الحروف، يؤكّد أنّ «تصرّف أصحاب الأسماء إنّما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهيّ والإمداد الربّانيّ، فيسخّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكيّة ولا غيرها». المصدر السابق ٢/ ص٩٣٩. وفي باب الحديث عن علم الكيمياء يعيد قدرة المشتغلين به على قلب الموادّ من جنس إلى آخر، إلى «آثار النفوس الروحانيّة وتصرّفها في عالم الطبيعة. فإن كانت خيّرة فذلك كرامات، وإن كانت شرّيرة فذلك سحر». المصدر السابق ٢/ ص ٩٩١.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٩٣٣.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٨٠.

اعتراضه الوحيد هو السند. يقول: «ولو صحّ السند إلى جعفر الصادق لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه، فهم أهل الكرامات، وقد صحّ عنه أنّه كان يحذّر بعض قرابته بوقائع تكون لهم، فتصحّ كما يقول»[١]. وإذا كان المبدأ عند ابن خلدون قدرة أناس مميّزين على إتيان الخوارق والإخبار بما يكون من الأحداث، فإنّ أولى هؤلاء المميّزين، قرابة الرسول. يقول: «وإذا كانت الكرامة تقع لغيرهم فما ظنّك بهم علما ودينا وآثارا من النبوّة، وعناية من الله بالأصل الكريم تشهد لفروعه الطيّبة»[٢]. ويستطرد في ذكر نماذج من تاريخ العلويّين بالمشرق، والعبيديّين بإفريقيّة، تثبت حسب رأيه أنّ أهمّ الأحداث السياسيّة التي جدّت في تحرّكاتهم وفي دولهم، ليست إلاّ تحقّقا لما سبق أن تنبّأ بحدوثه رجالاتهم من أهل البيت.

وخارج تميّز النسب النبويّ، يثبت القدرة الخارقة في إتيان الكرامات ومن بينها الإخبار بالغيب «لأشخاص من النوع الإنسانيّ يخبرون بالكائنات قبل وقوعها، بطبيعة فيهم يتميّز بها صنفهم عن سائر الناس... مثل العرّافين والناظرين في الأجسام الشفّافة... وأهل الطرق بالحصى... كذلك المجانين... والنائم والميّت لأوّل موته أو نومه... وكذلك أهل الرياضات من المتصوّفة لهم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة»[٣]. ويؤكّد قدرتهم على «التأثير في أحوال العالم» بفضل الإمداد الإلهيّ الذي يلقونه، «لأنّ طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوّة وتوابعها، ولهم في المدد الإلهيّ حظّ عظيم على قدر حالهم وإيمانهم وتمسّكهم بكلمة الله»[٤]. وللأولياء الصالحين في كلّ زمان بالنسبة إليه حضور مميّز لأنّهم في نظره يمتلكون الحقيقة. يقول: «وأمّا الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيّبات وتصرّفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر». ويقول: «الوجود شاهد بوقوع

١- المصدر السابق ١/ ص ٥٩٤.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٥٩٥.

٣- المصدر السابق ١/ ص ١٨٤ و١٨٥.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ٩٣٣.

الكثير من هذه الكرامات»[1]. ولذلك لم يكن رفضه للسحر ولا للتنجيم، ولا للكيمياء – بما هي تحويل للمعادن الرخيصة إلى أخرى ثمينة – من منطلق خروجها على منطق العقل، بل رفضها لأنّها، في مستوى معيّن ضرب من الإشراك بالله، وفي آخر ضرب من ادّعاء أناس عاديّين قدرتَهم على إتيان الخوارق التي اعتبرها حكرا على صنف مخصوص من البشر كرّمه الله بهذه القدرة. فالقاعدة عنده هي أنّ: «سبيل تيسير الكرامات الخارقة للعادة مختلف بحسب حال من يؤتاها»[2]. وإذّاك يخرج الأمر تماما من مشمولات الفلسفة.

إنّ ابن خلدون في كلّ ما أثبته في فصول المقدّمة، وما طبّقه في أقسام تاريخه – كما سنرى – يقبل اللاعقليّ وينظّر له بمحاولة تقنينه ووضع ضوابط له. ولا يتعلّق الأمر في هذا الصدد بما تفرضه الثقافة السائدة على أفق تفكير المثقّف في عصره أو في العصور السابقة له[3]، لأنّ هذه الثقافة، منظورا إليها في حقيقة تعدّدها وثرائها وعمق الاختلاف العلميّ والجدّيّ بين اختياراتها، متضمّنة لأفق تفكير عقليّ – بالمفهوم الذي تتيحه درجة تطوّر الفكر البشريّ في القديم – يرفض هذا الجانب اللاعقليّ بالاحتكام إلى العقل. فالأمر إذّاك متعلّق باختيار واع ومقصود من قبل المفكّر – ونقصد هنا ابن خلدون – عندما يجد أمامه موقفين متقابلين معرفيّا، فيختار بمحض إرادته وبمطلق وعيه الموقف اللاعقليّ. ومن الثابت أنّه على علم بجملة مواقف المعتزلة والفلاسفة، وبالأساس العقليّ الذي تستند إليه. ويشذبها مؤكّدا خطأها في كلّ ما أبداه من آراء تقريبا، شأنه في ذلك شأن سائر منظّري التوجّه السنّيّ الأشعريّ. فهو مثلا يورد إنكار المعتزلة للكرامات من

١- المصدر السابق ٢/ ٨٨٠.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٢٠.

٣- هذا ما يبرّر به الجابري باستمرار كلّ الجوانب المنافية للعقل عند ابن خلدون. انظر على سبيل المثال كتابه «**فكر ابن خلدون العصبيّة والدولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلامي**»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط ٦، ١٩٩٤، ص ص ٥٠، ٥١، ٦١، ٦٧، ٧٢-٧٨.

منظورهم العقليّ ويخطّئه. يقول: «أمّا المعتزلة فالمانع من وقوع الكرامة عندهم أنّ الخوارق ليست من أفعال العباد، وأفعالهم معتادة»، فالفعل البشريّ عندهم مشروط ببشريّته، «وأفعال العباد عند المعتزلة صادرة عنهم.. والمعجزة لا تكون من جنس أفعالهم»[1]. كما يؤكّد خطأهم – حسب رأيه – في أنّ القول بإمكان إتيان الخوارق من العباد يدخل ضربا من الفوضى على صفة الأفعال من حيث الحسن والقبح العقليّين. ذلك أنّ قدرة الكاذب مثلا على إتيان الخوارق تحيل الدليل شبهةً والهداية ضلالاً، «وهذا قبيح فلا يقع من الله»[2].

بل إنّه، في هذه النقطة بالذّات يتخلّف عن بعض أعلام الأشعريّة السابقين له، ويخالفهم في إنكار الكرامات على عاديّ البشر. إذ أنكرها أبو إسحاق الإسفرائينيّ وغيره «فرارا من الالتباس بالنبوّة عند التحدّي بالولاية»[3]. وابن خلدون يثبتها لأنّه لا التباس حسب رأيه: «وقد أريناك المغايرة بينهما وأنّه يتحدّى بغير ما يتحدّى به النبيّ، فلا لبس». ويلجأ إلى التشكيك في صحّة النقل عن هذا العَلَم[4]، حتّى لا تشوب رأيه شائبة في تناسقه مع «أصحابه» في المذهب.

ومن هذه الزاوية تحديدا أقام معيارا لردّ الخوارق التي تنسب إلى أطراف معيّنين لا يتمتّعون بما يؤهّلهم لهذا العمل، وقبول أخرى تنسب إلى أطراف آخرين هم هؤلاء المؤهّلون في نظره للتميّز بالقدرة الخارقة على التأثير في الوجود.

فقد ردّ الخرافة التي تنسب إلى شدّاد بن عاد في كونه نجح في بناء مدينة تضاهي الجنّة في صحراء عدن، ولكنّه قبل أن يدخلها وقومه، تعرّض لعقاب الله فهلك الجميع. وظلّت هذه المدينة موجودة، ويطمع البعض في العثور عليها[5]. وخالف في ذلك لا المؤرّخين فحسب بل المفسّرين الذين راحوا يبالغون في وصف

١- المقدّمة ١/ ص ١٦٢.

٢- المصدر السابق ١/ ص ١٦٣ و١٦٤.

٣- المصدر السابق ١/ ص ١٦٣ و١٦٤.

٤- المصدر السابق ١/ ص ١٦٣.

٥- المصدر السابق ١/ ص ٢٠ و٢١.

ما قام به هذا الملك مضاهاة للجنّة، وذلك في تفسيرهم لسورة الفجر[١]. والسبب في نظره هو «ضرورة أن يُنزّه كتاب الله عن مثل هذه الحكايات الواهية لبعدها عن الصحّة»[٢]. وردّ خبر عظم أجسام القدامى من قوم عاد وثمود والعمالقة، مستندا إلى أنّ الآثار التي خلّفوها تشهد بالأحجام المتعارفة لأجسامهم[٣].

وردّ أيضا خرافة الإسكندر في كيفيّة بنائه لمدينة الإسكندريّة. ويعرض محتويات هذه الخرافة على العاديّ المتعارف بالنسبة إلى الجسم البشريّ وقدراته، وبالنسبة إلى المتوقّع في سلوك الملوك من حيث حرصهم على عدم المجازفة بملكهم، من خلال تعريض حياتهم للخطر[٤]. وردّ أيضا خبر مدينة النحاس في صحراء سجلماسة، معتمدا في ردّه على المتعارف من أحوال المدن والمعادن في استعمال الإنسان لها[٥].

لقد أعمل ابن خلدون العقل والمتعارف من الأحوال والطبائع في نقد هذه الخرافات، وهذا ممكن، بل واجب في نظره، لتصحيح الأخبار التاريخيّة. فالأشخاص الذين تنسب إليهم هذه الخوارق نسبة اعتباطيّة، ليسوا من أصناف البشر الذين حدّد هو إمكان إتيانهم بالخوارق. فلا هم من الأنبياء والرسل، ولا هم من الصحابة، ولا هم من سلالة الرسول، ولا هم من المتصوّفة وأولياء الله الصالحين، إلى غير ذلك... إذن فلا بدّ من خضوعهم لقوانين العادة. وتصبح كلّ الأخبار الخارقة المذكورة والمتداولة في شأنهم «خرافات أشبه بأحاديث القصّاص». هنا العقل مباح في تقويم هذه المعرفة وردّ ما لا يستقيم منها مع

١- الآيتان هما: «ألمْ ترَ كيفَ فعل ربُّكَ بعادٍ. إرَمَ ذاتِ العِمَادِ»، سورة الفجر ٦-٧.

٢- المقدّمة ١/ ص ٢٢.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٦١٣ و٦١٤؛ والطريف في هذا الردّ الذي يقوم به ابن خلدون أنّه يكذّب إمكان أن يتناول عوج ابن عناق – من جيل العمالقة – السمك من البحر ويشويه في الشمس، بسبب أنّ الشمس في نفسها، كما يقول: «لا حارّة ولا باردة، وإنّما هي كوكب مضيء لا مزاج له».

٤- المصدر السابق ١/ ص ص ٥٨-٦٠.

٥- المصدر السابق ١/ ص ٦٠ و٦١.

مبادئه النظريّة والطبيعيّة. أمّا الأخبار الخارقة التي تنسب إلى الأصناف التي يزكّيها فهي معجزات ممكنة، وكرامات يسندهم الله بها – حسب عبارته – وقدرات فائقة في التأثير في الوجود يُمدّهم الله بها. وهنا إعمال العقل فيها محرّم لأنّه سيصادم الثوابت الواقعة في دوائر المقدّس، وسيفضي ضرورة إلى الكفر.

ومن المعلوم – على سبيل المقارنة السريعة – أنّ المنظومة الاعتزاليّة قبل ابن خلدون قد كرّست مواقف واضحة وجازمة في إخضاع كلّ الخوارق لمنطق العقل ومبادئه، ولقدرة البشر المشروطة ببشريّتهم. وردّت من الأخبار ما ينسب إلى الرسول في إتيانه المعجزات، فضلا عن الصحابة وعن غيرهم[١]. لأنّ معيار النظر العقليّ في هذه المواقف هو النقد المعرفيّ المستقلّ، في الحدود التي تسمح بها آفاق التفكير العقليّ عصرئذ[٢].

إنّ كلّ هذه الإشكاليّات المثارة هي من هواجس العقل الفقهيّ، البعيدة كلّ البعد عن المنظور المستند إلى العقل النقديّ الذي يرفض تدخّل الخرافة والغيب في سير الوجود الطبيعيّ والاجتماعيّ[٣].

١- مواقف المعتزلة في هذا الصدد عديدة، نذكر منها على سبيل المثال: ردّ خبر انشقاق القمر على عهد الرسول ليكون له آيةً؛ وردّ خبر أنّ الحجر الأسود من الجنّة وأنّه كان أبيض وسوّدته خطايا الكفّار؛ وردّ واقعيّة قصّة الإسراء وحملها في المقابل على ما يُرى في المنام؛ إلى غير ذلك... ومعلومٌ – خارج الإطار الدينيّ – ما قام به الجاحظ من ردّ أخبار العجائب من الغول والسعلاة ممّا كان يُتداول في عصره باعتباره حقائق.

٢- سعى الكثير من الدارسين إلى بناء صرح نظريّة تؤكّد وجود العقلانيّ «الحداثيّ» في فكر ابن خلدون، رغم تعايشه مع اللاعقلانيّ عنده، هذا اللاعقلانيّ الذي يخرج عن نطاق ابن خلدون وعن مسؤوليّته لأنّه – حسب رأيهم – طابع مميّز لثقافة العصر كلّها، متناسين أنّ مفكّرين عديدين قبله منذ عصر النظّام والجاحظ، قد حاربوا الجوانب المنافية للعقل، تحت عنوان سلطة العقل المعرفيّة وحدها. انظر نموذجا من هذه القراءة في دراسة محمّد عابد الجابري، «**فكر ابن خلدون، العصبيّة والدولة**»، ص ص ٦٧–٨٨.

٣- لقد هاجم الغزالي قبل ابن خلدون الفلاسفة وعلماء الاعتزال بسبب إعمالهم العقل في مسألة خرق العادات وقولهم باستحالتها. وعقد فصلا كاملا في نفي السببيّة وإثبات جواز إتيان صنف مميّز من البشر للخوارق والمعجزات. انظر **تهافت الفلاسفة**، ص ص ١٦٩–١٧٨.

ومن الحريّ أن نقف في هذا الصدد عند طرح ابن خلدون – من نفس هذا المنظور الذي يوهم بالنظرة العقليّة – ظاهرة النبوّة والاتّصال بعوالم مفارقة. لقد اعتمد الاستدلال «العقليّ» ليدافع عمّا يخرج عن نطاق العقل أصلا، من خلال إثباته لعالم مفارق إثباتَه لعالم الطبيعة. لقد أقام بين العالمين درجات من الترقّي والاتّصال، من شأنها أن تبديهما حقيقيّين ومتكاملين في رسم «توبوغرافي» للعوالم، بالطريقة التالية[1]: يحتوي العالم على مخلوقات «على هيئة من الترتيب والإحكام»، والأكوان تتّصل ببعضها البعض، و«بعض الموجودات فيها تستحيل إلى بعض»، متدرّجة من الأرض إلى الماء ثمّ الهواء ثمّ النار، و«كلّ واحد منها مستعدّ إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا... والصاعد منها ألطف ممّا قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكلّ». فآخر أفق المعادن متّصل بأوّل أفق النبات، وآخر أفق النبات متّصل بأوّل أفق الحيوان، وآخر أفق الحيوان متّصل بأوّل أفق الإنسان[2]، وآخر أفق الإنسان متّصل بأوّل أفق الملائكة. وهناك ذوات بشريّة مؤهّلة للاتّصال بعالم الملائكة «وقتا من الأوقات في لمحة من اللمحات». وتكون النفس في هذه الحالة متّصلة من أسفل بالبدن ومكتسبة المدارك الحسيّة، ومن أعلى «بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلميّة والغيبيّة. فإنّ عالم الحوادث

١- انظر فصل تفسير حقيقة النبوّة، من المقدّمة١/ ص ص ١٦٦-١٦٩.

٢- اعتبر ابن خلدون – متّبعا في ذلك من سبقه في مبحث النبوّة – أنّ آخر أفق الحيوان وأوّل أفق الإنسان، هو القرد. وقد أثارت هذه الكلمة زوبعة من التأويلات المتصارعة: هناك من يثبت أنّ الأمر يتعلّق بنظريّة تطوّريّة قبل داروين، وهناك من ينكر ذلك ويعمد إلى تحريف الكلمة بتحويلها من قِردة إلى قُدرة. ويرجّح المحقّق أنّ الصحيح هو قِردة، خلافا لما جاء في معظم النسخ وكما أثبتت نسخة لجنة البيان العربيّ ذلك، لكنّه مع ذلك يثبت قُدرة. ولا علاقة لكلمة قدرة بالسياق الذي وردت فيه. ونذهب إلى أنّها قِردة فعلا، دون أن تكون للكلمة أيّة دلالة على نظريّة تطوّريّة بأيّ وجه من الوجوه. فكلّ طبقات الكائنات وحدودها – حسب تصوّر ابن خلدون والتصوّر القديم عامّة – خلقها الله في شكلها وفي توزيعها هذين، لكن مع وجود حلقات الاتّصال والانفصال بين كلّ طبقة وأخرى، حتّى يقع الاستدلال «العقليّ» أوّلا على وجود عالم علويّ، وثانيا على إمكانيّة الاتّصال به عن طريق قوى إدراك مميّزة تفوق قدرة العقل. انظر المقدّمة ١/ ص ١٦، هامش ٢.

موجود في تعقّلاتهم من غير زمان. وهذا ما قدّمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتّصال ذواته وقواه بعضها ببعض». ويقسّم الدماغ حسب مختلف أنواع الإدراك التي يضبطها، ومنها قوّة الإدراك التي «تخرج إلى الفعل في تعقّلها متشبّهة بالملإ الأعلى الروحانيّ، وتصير في أوّل مراتب الروحانيّات في إدراكها بغير الآلات الجسمانيّة... وقد تنسلخ بالكلّيّة من البشريّة وروحانيّتها إلى الملكيّة من الأفق الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجبلّة والفطرة الأولى في ذلك». وضمن قوّة الإدراك هذه سيدرج كلّ مظاهر المعرفة التي تنافي مبادئ العقل، وتثبت حسب تصوّره قصور الإدراك العقليّ البشريّ.

فقد قسّم البشر إلى ثلاثة أصناف رتّبها حسب الأولويّة ومعيار القرب من الحقيقة المطلقة[1]: الصنف الأبعد عن هذه الحقيقة هو المقتصر على «الفكر في البدن» و«هذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشريّ الجسمانيّ، وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم»؛ وصنف ثان أقرب من الأوّل إلى الحقيقة وهو «صنف متوجّه بتلك الحركة الفكريّة نحو العقل الروحانيّ والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنيّة بما جعل فيه من الاستعداد لذلك»، وهو قادر على الارتقاء إلى «فضاء المشاهدات الباطنيّة»، «وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم اللدنيّة والمعارف الربّانيّة»؛ والصنف الثالث وهو الذي يتّصل بعالم الحقيقة، وهو صنف «مفطور على الانسلاخ من البشريّة جملة، جسمانيّتها وروحانيّتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفسانيّ والخطاب الإلهيّ في تلك اللمحة». وداخل هذا الصنف نجد في المرتبة الأولى الأنبياء الذين يوحى إليهم، ثمّ يليهم الكهّان الذين يستعينون بالشياطين ويداخل كهانتهم الصدق والكذب، ثمّ نجد أصحاب الرؤيا وقدرتهم على «تشوّف الأمور» في النوم كما في اليقظة، وفي آخر هذا الصنف، نجد أصنافا من البشر يخبرون بالمغيّبات، وهم «العرّافون والناظرون في الأجسام

١- المصدر السابق ١/ ص ١٧٠ و١٧١.

الشفّافة»، كما رأينا سابقا، ويعلّق مؤكّدا: «وهذه كلّها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحدا جحدها ولا إنكارها»[١].

كلّ مستويات الإدراك هذه، تتعالى في نظره على الإدراك العقليّ البشريّ المحدود، وتكتسب من ثمّة قيمة مميّزة بالمقارنة معه. إنّه يستدلّ على وجودها وكيفيّة عملها بالاعتماد على تصوّر للوجود لا يراه صحيحا ومكتملا إلاّ بالانتباه إليها وإلى دورها في تحديد سلوك الإنسان فردا وجماعة في العمران كما في التاريخ. ويربطها بترتيب لطبقات الوجود، وبتوزيع معيّن لوظائف الدماغ في نظره. فينقلها من درجة الإمكان والاحتمال اللذين يصاحبان كلّ تصوّر لاعقليّ وغير طبيعيّ مباشر، إلى درجة الإثبات الناجز الذي يكاد يجعلها منفردة بالحقيقة «الوجوديّة». **وتكمن خطورة هذا الاستدلال «العقليّ» الذي يتقدّم في حقول اللاعقل أنّه يوظّف بقدرة فائقة شعار العقل ليدافع عن شرعيّة وجود معان لاعقليّة، فيجعلها تتمتّع بقابليّة كبيرة للتمثّل والإقناع.**

ومن الهامّ أن نسجّل في هذا الصدد خوضه في مسائل تتجاوز الوجود الطبيعيّ المباشر لتستقرّ في المفارق وغير المعهود، بتوظيف استدلاليّ لجملة المعطيات التي يسلّم بها. وفي هذا المستوى بالذات سيهاجم الفلسفة في كلّ أطروحاتها الطبيعيّة وماوراء الطبيعيّة، بحجّة أنّه لا يمكن الاطمئنان إلى ما يدّعيه الفلاسفة في شأنها.

إنّه يفتتح الفصل المعنون بـ«إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»[٢]، بالتنبيه التالي: «هذا الفصل وما بعده مهمّ، لأنّ هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير. فوجب أن يصدع بشأنها ويُكشف عن المعتقد الحقّ فيها». ويعيد التذكير بمسائل الفلسفة وبطريقتها في النظر. إنّها تراهن على فهم

١- المصدر السابق ١/ ص ١٨٤. انظر توافق ابن خلدون مع الغزالي في هذا التصوّر لمستويات الإدراك عند البشر، في «**المنقذ من الضلال**»، ص ٩٢ و٩٣.

٢- المقدّمة ٢/ ص ص ٩٩٢-١٠٠٢.

الوجود الحسيّ منه وغير الحسّيّ بالعقل، وعلى تصحيح العقائد الإيمانيّة بالعقل أيضا. «ووضعوا (أي الفلاسفة) قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحقّ والباطل وسمّوه بالمنطق». ويجزم «أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه». ثمّ يفصّل القول في الردّ على كلّ ما ذهبوا إليه: في الطبيعيّات وفي ما وراء الطبيعة، وفي اعتماد المنطق.

- فمسائل ما بعد الطبيعة، لا تُقبل بأيّة حال لأنّ مداركها تفوق مدارك الإنسان وعقله المحدود، وينبغي أن يقع فيها التسليم بما «أمرنا به الشارع».
- أمّا الطبيعيّات «وإن كنّا نسلّم لهم (أي الفلاسفة) دعاويهم فيها»، فينبغي «لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه. فإنّ مسائل الطبيعيّات لا تهمّنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها»، وكما ردّد في سياق آخر – خارج هذا الفصل – «إنّ من حسن إسلام المرء تركَه لما لا يعنيه»[1].
- أمّا المنطق، فإنّ «البراهين التي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معياره وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض». وهو صناعة قد يعرض لها الخطأ. ويقرّ بأفضليّة «الطبيعة الفكريّة على سدادها» مع «صدق النيّة والتعرّض لرحمة الله تعالى، فإنّ ذلك أعظم معنى»، وذلك كما يفعل «فحول النظّار في الخليقة، يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق»[2]. ويعتبر أنّ «من حصل له شغف بالقانون المنطقيّ وتعصّب له، فاعتقد أنّه الذريعة إلى إدراك الحقّ بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلّة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها، والذريعة إلى درك الحقّ بالطبع إنّما هو الفكر الطبيعيّ كما قلناه، إذا جُرّد عن جميع الأوهام وتعرّض الناظر إلى رحمة الله... فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى... تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب»[3].

١- المصدر السابق ٢/ ص ٩٣٤.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٣٣.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٣٥ و١٠٣٦.

لم يكن ردّ ابن خلدون للفلسفة ردّا جزئيّا مقتصرا على الماورائيّات – كما يذهب إلى ذلك الكثير من الدارسين – بل هو ردّ شامل، لا يتوانى عن «التضحية» ببعض الفائدة التي تحصل من الطبيعيّات والتعاليم والمنطق، في سبيل غلق الباب أمام منطق عقليّ في التفكير، كان يعي جيّدا أنّ اختلافه عن منطقه النصّيّ الفقهيّ، اختلاف في آليّات إنتاج المعنى لا في المعاني في حدّ ذاتها فحسب. لذلك فهو لا يكتفي بردّ المسائل الماورائيّة، بل يؤكّد مصادرة المنظومة الفلسفيّة كلّها، ودون استثناء. وهو في هذا الموقف يعيد بكلّ دقّة إنتاج المعاني التي اقترنت بخطاب المفكرين السنّيّين قبله، من تحريم، وجزم بالضلال، وتأكيد على التباعد بينها وبين الدين الحقّ، وإفتاء بحرق كتبها، ومحاكمة المشتغلين بها، فضلا عن إقصائهم اجتماعيّا[١].

إنّ الفارق الجوهريّ بين العقل الفلسفيّ والعقل الفقهيّ هو أنّ الأوّل يصوغ حقائقه المقنعة تبعا لمدى تطوّر أفق التفكير البشريّ في كلّ عصر، ولا يدّعي تفرّده بالحقيقة، ويترك باب النظر وإعادة النظر مفتوحا باعتبار أنّ حقائق العقل تتطوّر من تصويبه لأخطائه تباعا، وحسب التقدّم الفكريّ العامّ وشروطه التاريخيّة. ولم يُشهد تاريخيّا أنّه كفّر غيره أو حاكمه أو أقصاه. بينما العقل الفقهيّ مسكون بهاجس الترجمة عن الإرادة الإلهيّة المفارقة، ويدّعي وصايته على النصّ المقدّس في مفهوم موسّع له، ومن هنا تنشأ «دوغمائيّته» ورفضه للاختلاف، ورفضه خاصّة لقانون نسبيّة الحقيقة، وبالتالي يكون رفضه للإنسان

١- انظر على سبيل المثال، كتابيْ الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٣٤ و٣٥؛ **والمنقذ من الضلال**، ص ص ٤١–٦٧. ومن الدالّ أن يعتبر الغزالي الخلاف بين علماء الدين والفلاسفة حرباً تقتضي التحالف بين أطراف الجبهة «الدينيّة». فهو يدعو إلى توحّد صفوف كافّة المذاهب التي تختلف في ما بينها «في التفصيل» – حسب عبارته – ضدّ الفلاسفة الذين «يتعرّضون لأصول الدين»، وذلك في خطاب حماسيّ لا علاقة له برصانة الجدل العلميّ. يقول مثلا: «فلنتظاهر عليهم (أي الفلاسفة) فعند الشدائد تذهب الأحقاد». انظر المقدّمة الرابعة من «**تهافت الفلاسفة**».

«التاريخيّ» الفاعل، مبرّرا بإرادة تشكيل الواقع باستمرار على الأسس والمسلّمات التي اكتسبت سلطة مطلقة، بعد رفع هذا العقل لها إلى رتبة توجيه الواقع المتحوّل والتحكّم في مجرياته، تحكّما لا يخدم إلاّ مصلحة المستفيدين من استمرار احتكار السلطتين السياسيّة والدينيّة في المجتمع الكتابيّ التقليديّ. ولهذا انتصب العقل الفقهيّ – في كلّ المنعرجات التاريخيّة الحاسمة – لمحاكمة المختلف عنه واضطهاده وإقصائه بأعنف وسائل الإقصاء الماديّة والمعنويّة، ومستنده في كلّ ذلك «تنفيذ أوامر الشارع وإرادته». وابن خلدون في هذا السياق لا يفعل إلاّ أن يعيد إنتاج آليّات العمل المعهودة في العقل الفقهيّ موفّرا لها – بامتياز – شروط النجاعة الخطابيّة.

ولكلّ هذا، نؤكّد أنّ الحجْرَ الذي أقامه على العقل، ليس موجّها إلى الماورائيّات فحسب، بل هو موجّه إلى الحذر من كلّ المجالات التي يكون فيها سيّدا، أي إلى تجنّب فعله النقديّ الذي يمكن أن يقوّض جملة من مسلّمات المنظومة العقديّة التي حُجب فيها فعل عقلٍ معيّن وقُرنت بالنصّ الدينيّ في إطلاقه وتجسيده «للحقيقة». ويتّضح هذا جليّا عندما نراه يختم فصل تحريمه لعلم الفلسفة، بالاعتراف بقيمة النظر العقليّ المرتّب والمبرّر، في «شحن الذهن في ترتيب الأدلّة، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين»؛ لكنّه اعتراف مشروط «بتسلّح» الناظر فيها بما يلزمه من العلوم الشرعيّة. قال: «فليكن الناظر فيها متحرّزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيّات والاطّلاع على التفسير والفقه، ولا يُكبّنّ أحد عليها وهو خلوٌ من علوم الملّة. فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها». إنّه نفس التحذير الذي سبق أن أطلقه الغزالي. فقد شبّه الفلسفة بالبحر الذي يمكن أن يبتلع السابح غير الماهر، وبالحيّة التي لا يقدر على ملامستها إلاّ «المعزّم»، وبالنقود المزيّفة التي توجد من بينها قطع نقديّة صحيحة ولكن غير«الصرّاف الناقد البصير» لا يميّز بينها. وبناء على ذلك يستنتج أنّه كما تُمنع السباحة عن غير الحاذق بها، وملامسة الحيّة عن غير الخبير بالفصل بين

«السمّ» و«الترياق»، و«نقد النقود عن غير الناقد»، تُمنع مطالعة كتب الفلاسفة عن «الخلق لصونهم من آفة الفلسفة وغائلتها»[1].

إذا ما أضفنا إلى هذا، إعلاءه لكلّ ما قام به السلف واعتباره مرجعيّة ملزمة – كما يبيّن ذلك القسم الموالي، وتشكيله الوظيفيّ للمعطيات التاريخيّة على أساس ما يجوز وما لا يجوز باعتبار الانعكاسات الخطرة لهذا المعطى أو ذاك إن هو استمرّ وأُعيد إنتاجه، وغلقه لباب الاجتهاد بما هو إحداث، والإحداث في منطقه بدعة، ومنعه استعمال العقل لتجديد فهم النصّ حسب المقتضيات التاريخيّة المتحوّلة؛ ثمّ خاصّة إذا ما أضفنا حذره الفائق في تشكيل خطابه حتّى لا يؤدّي من المعاني إلاّ ما يمكن أن يدعم ثوابته النصيّة؛ تدعّم لدينا القول بأنّه يحرّم النظر العقليّ ولا يبقي منه إلاّ على ما هو ضروريّ لفهم المدوّنة النصيّة، ولتوفير حدّ أدنى من المعاش – والمعاش المثاليّ عنده هو البداوة، لأنّ الحضارة صنو الفساد والانحلال، كما سنرى؛ وهذا هو **العقل المباح** عنده.

لقد كان موقف ابن خلدون من العقل المستقلّ، وخاصّة في رفضه الفلسفة وتكفيره الفلاسفة محرجا للمنوّهين «بعقلانيّته» من المفكّرين المعاصرين. وهي عقلانيّة أسقطها أفق تفكيرهم المعاصر على خطابه في عمليّة قراءة إيديولوجيّة له، تراهن على إيجاد مقوّمات حداثيّة في التراث الخلدونيّ تصلح لمجابهة الجذور الحداثيّة الغربيّة. لقد كان شاغلهم: كيف نخرج من هذا الحرج الذي تمثّله فصول ومقاطع نصيّة عديدة صريحة المعاداة لعلوم العقل، بتأويل يحافظ على المسلّمة الإيديولوجيّة المتشبّثة بالأصل العربيّ الإسلاميّ للحداثة، وتمثيل فكر ابن خلدون لها ولقرينتها: العقلانيّة؟

إنّ مجرّد اتّخاذ الباحث لهذا الموقع في التعامل مع خطاب ما لإنطاقه بما يريده منه من الدلالات رغم ابتعاده ابستمولوجيّا عنها وعدم قدرته البنيويّة على إنتاجها، هو مؤشّر رهان إيديولوجيّ يخوضه متّخذا من ذلك الخطاب وغيره

١- **المنقذ من الضلال**، ص ٦٦ و٦٧.

مستندات دعم لمسلّماته الماقبليّة. ومن المتوقّع إذّاك أن يوجد - ودون أن يقصد أحيانا - رسما توبوغرافيّا جديدا لمكوّنات الخطاب، يفصل بوضوح بالنسبة إليه، بين التحديثيّ العقلانيّ من جهة، والتقليديّ اللاعقلانيّ من جهة ثانية. وبقدر ما يجذّر الأوّل في فرادة ابن خلدون وأصالته وجدّة عمله مقارنة بعصره، يبرّر الثاني بمحدوديّة التفكير العامّ في ذلك العصر وخوض الجميع في مسائل تبدو للقارئ الحديث ضاربة في اللاعقلانيّة.

وقد التقى في مدار هذه القراءة، مفكّرون عديدون، جمعت بين أعمالهم نفس الخطّة الخطابيّة: توفير الدعم لمسلّمة العقلانيّة الخلدونيّة باقتطاع سياقات محدّدة من المقدّمة بشكل خاصّ، ثمّ إعادة تركيبها في نظام يوهم بالانسجام، وبالإفضاء إلى هذه المسلّمة تحديدا. ومن بينهم محمّد الطالبي(١) ومحمّد عابد الجابري(٢) وعبد

١- يعتبر محمّد الطالبي أنّ ابن خلدون أنهى معضلة الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، عندما حسم مسألة الحقول المعرفيّة التي يمكن أن يرتادها العقل، واختار في المقابل أن يستكشف الواقع عبر ضرب من التجريبيّة لا يرفض الاحتكام إلى التفسير العقليّ الفلسفيّ. ولا يتجاوز الأستاذ الطالبي بهذا الاعتبار سحب مفاهيم ابستمولوجيّة حديثة على تفكير ابن خلدون. والجدير بالملاحظة انبهاره به إلى درجة كاد فيها الخطاب الخلدونيّ يغيب وراء خطابه هو بمفاهيمه واختياراته التحديثيّة. E.I 2, IB KHALDŪN, T3, pp 852-854.

٢- لقد وصل حرص الجابري على إيجاد أدلّة من خطاب ابن خلدون يثبت من ورائها قبوله للفلسفة وشغفه بها - خاصّة في شبابه - إلى درجة اقتطاع جمل من سياقها، وتحميلها دلالات تتناقض تماما مع هذا السياق. انظر على سبيل المثال، كيفيّة تأويله لجملة اقتطعها من مقدّمة كتاب ابن خلدون «لباب المحصّل في أصول الدين» وهي: **«وأشرفها (أي العلوم) العلم الإلهيّ الذي فاز عالمه بالسعادة، وأعدّت له الحسنى وزيادة، تفتقر العلوم إليه ولا يفتقر إليها، وتعوّل في مقدّماتها عليه، ولا يعوّل عليها»**، وحمله إيّاها على معنى الاتّصال بالعقل الفعّال عند الفلاسفة. وهو لم يُعِر في هذا الفهم أيّة أهمّيّة لسائر ما حواه الكتاب من مواقف صريحة المعاداة للفلسفة وللفلاسفة. **«فكر ابن خلدون، العصبيّة والدولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلامي»**، ص ٤١ و٤٢؛ ولباب المحصّل، ص ص ٤٩، ٦٥، ٦٦، ٦٩، ٨٨، ٨٩، ٩٦، ١٠١، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠-١١٢، ١١٣-١١٥، ١٢١، ١٢٥، ١٢٩-١٣٠. ويوافق ابن خلدون في «المقدّمة» المتصوّفة على السعادة التي يلقونها في انكشاف الحقّ لهم عبر المجاهدة. انظر فصل علم التصوّف، مجلّد ٢، ☞

الله العروي[1] وعلي أومليل[2] وفهمي جدعان[3] وعبد السلام الشدّادي[4]، والقائمة

↩ خاصّة ص ٨٨٠. ثمّ بلور هذا المعنى أكثر في شفاء السائل، انظر ص ص ١٨٩-١٩٣. ونجد المفهوم نفسه عند الغزالي انظر «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، رسالة «كيمياء السعادة». وممّا جاء فيها: «في أنّ اللذّة والسعادة لابن آدم في معرفة الله سبحانه وتعالى، ولا لذّة أعظم من لذّة معرفته... ولذّة القلب خاصّة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، لأنّه مخلوق لها». ص ١٣٩ و١٤٠.

١- يؤكّد عبد الله العروي أنّ ابن خلدون حصر مهمّة العقل في ما هو حسّيّ ومتعلّق بالعمران، يقول: «يعيش الإنسان في عالم الحوادث بجسمه ونفسه وعقله. النفس البشريّة متّجهة إلى المحجوب متعطّشة إليه. هذا ما تؤكّده التجربة وما لا يحيله العقل البشريّ. لكن لا سبيل إلى معرفة المحجوب سوى الوحي المعضود بالمعجزة. ليس للمؤرّخ ولا للسياسيّ كلام في هذا الموضوع. ابن خلدون مؤرّخ وسياسيّ، كلامه إذن مقصور على العقل البشريّ بصفته آلة موظّفة لهدف بشريّ هو العمران، ثمرة التاريخ والسياسة معا». **مفهوم العقل**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت – الدار البيضاء ١٩٩٦، ص ١٨٧ و١٨٨. وسنرى محدوديّة هذه القراءة في ما يلي من الفصول، خاصّة في فصل «المعيار الأخلاقيّ»، وفصل «قانون الحتميّة الجبريّة».

٢- يقول علي أومليل في المعنى نفسه: «أمّا ابن خلدون فلا يخلط بين عالم الطبيعة وعالم الغيب. هو يسلّم بعالم فوق العقل لا ينبغي للعقل أن يخوض فيه، ولا يستطيع، وإذن فهو يستثنيه من مجال البحث العقليّ. يبقى العالم الطبيعيّ، له استقلاله الموضوعيّ والمنهجيّ، وهو مجال البحث العلميّ». **الخطاب التاريخيّ، دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، ص ٤١ و٤٢.

٣- يقول فهمي جدعان: «لم يكن ابن خلدون تلميذا حقيقيّا لليونان مثلما كان حال ممثّلي الحركة الفلسفيّة الخالصة في الإسلام، فهو قد تحفّظ كثيرا على كفاية العقل الموضوعيّ في إدراك علوم تتخطّى الواقع المشخّص الذي تحكمه العليّة وقوانين العالم الطبيعيّ، فكان في ذلك "كانتيّا" قبل (كانت)». **الطريق إلى المستقبل**، أفكار – قوى للأزمنة العربيّة المنظورة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٤٢.

٤- يرى عبد السلام الشدّادي في نظريّة ابن خلدون في السلطة أنّه «هجر الحقل الفقهيّ التيولوجي، وهجر فيما يبدو كلّ انشغال إيديولوجي، فلم يعالج تشكّل السلطة إلاّ من المنظور الذي يُستنتج من طبيعة المجتمع». **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر ٢٠٠٠، ص ٢٨ و٢٩؛ ويعتبره في سياق آخر من هذا الكتاب «سوسيولوجيّا ومؤرّخا» وليس مفكّرا دينيّا ولا فيلسوفا ولا أخلاقيّا ولا فقيها، ص ٧٢؛ ويقول: «إذن تمكّن ابن خلدون من تأسيس ما يمكن أن نسمّيه اليوم بالأنتروبولوجيا الاجتماعيّة عبر مسألة المنهج»، ص ١٠٩.

طويلة يضيق المقام عن استعراضها كلّها أو معظمها. لقد ردّد جميعهم أنّ وجه تحامل ابن خلدون على العقل لا يتجاوز الحدود الماورائيّة، نظرا إلى عجزه الفعليّ والمنطقيّ عن ارتياد هذا الحقل. وحجبوا تماما تحامله الواضح والصريح على كلّ المواقف العقليّة في الحكمة من العمران وفي تبرير شكل انتظام الناس ودواعيه وفي نوعيّة المعارف المتداولة، وفي نسبته كلّ من لم يكن سنّيّا على طريقة أهل السنّة والجماعة إلى البدعة والضلال. إلى غير ذلك... كما حجبوا حقيقة خوض العقل الخلدونيّ نفسه في مجال الماورائيّات مثبتا صحّة مقولات أهل السنّة في شأنها، ومتخفّيا تحت نسبتها إلى «الحقائق النصيّة».



٢. معايير التقنين

العقل الفقهيّ والخطاب السلطويّ

إنّ كلّ خطاب يقنّن هو خطاب يؤسّس وجودا بكيفيّة معيّنة. ويضع معايير مضبوطة لمعرفة المشروع من غير المشروع، والجائز من غير الجائز، والصحيح من الخاطئ، والمقبول من المردود، إلى غير ذلك من الثنائيّات التي تحكم مجاله التداوليّ.

وابن خلدون في كامل خطابه في المقدّمة، يعلن في سياقات عديدة أنّه بصدد تقنين الظواهر العمرانيّة التي يجب أن تعرض عليها الأخبار التاريخيّة حتّى يُحسم في صحتها من عدمها. فتثبت في الكتابة التاريخيّة أو تلغى أو تحوّر – حسب ما سيفضي إليه عرضها على قوانينه.

ولا يمكن للناظر في خطابه أن لا يلتفت إلى آليّة بارزة من آليّات تشكيله هيمنت عليه في كامل الكتاب تقريبا، وهي التوجّه المباشر إلى المخاطَب في مراهنة على إقناعه وجعله يتبنّى نهائيّا كامل المنظومة التي يترجم عنها. إنه خطاب جداليّ بامتياز وظيفته الأساسيّة ليست مجرّد إيصال محتوى معرفيّ ما، بقدر ما هي تثبيت ذاك المحتوى المعرفيّ بالذات مع الحرص على إقصاء سائر المحتويات المعرفيّة المخالفة له.

والناظر في هذا الطابع الجداليّ الذي يؤسّس عليه خطابه، يتوقّع أنّ الظرفيّة الثقافيّة التي كان ينشئ فيها هذا الخطاب هي ظرفيّة محكومة بكثرة الاختلافات المعرفيّة أو العقائديّة أو المذهبيّة أو غيرها... وأنّ خطورة الاختلاف هي التي اقتضت بناء الخطاب هذا البناء الجداليّ الموظِّف لأساليب في الإقناع متعدّدة. وغايته الحسم في القضايا الخلافيّة المطروحة بمختلف أصنافها. لكنّ الواقع غير

ذلك. لقد كانت الثقافة الإسلاميّة في عصره ثقافة ميّتة، اجترارية، تجمّدت عوامل الاختلاف الحيويّ فيها ورانت عليها وجهة النظر السنّيّة الصراطيّة (أي الأرثوذوكسيّة)، في حين انسحبت المنظومات المخالفة من الاعتزال والفلسفة والتشيّع وغيرها... من التداول، وفي أحسن الحالات ركن البعض منها إلى زوايا التهميش والنسيان، فلم تعد لها فاعليّة ثقافيّة اجتماعيّة تُذكر. إذن فما الذي «أجّج» خطاب ابن خلدون، والواقع الذي يكتنفه تقتله البرودة؟

الطريف في هذا الخطاب أنّه لا يصارع اختلافات حاضرة تدفعه إلى التشكّل بالطريقة التعليميّة الجداليّة التي تحكّمت فيه، بل هو يصارع اختلافات ماضية واعيا تمام الوعي أنّه لا ينازلها منازلة الندّ للندّ، بل منازلة المنتصر لِلْمحتضر قصد الإجهاز عليه نهائيًا. لقد كان خطابه من هذه الناحية الترجمة العمليّة للحاجة – التي اقتضاها منطق التطوّر الداخليّ للمذهب السنّيّ في العصور المتأخّرة – إلى إعادة ترتيب رصيده في كلّ المجالات ترتيبا يثبت بشكل قاطع صحّتها مقارنة مع المختلف عنها، ويبتّ نهائيًا في الاختلافات الفرعيّة بين أعلام المذهب في هذه المسألة أو تلك[1]. ومعلوم أنّ الخطاب التقنينيّ لا بدّ فيه من هامش يدرس الاختلافات والاستثناءات الواردة، ليردّ عليها ويحسم أمرها تمهيدا للتركيز النهائيّ للقانون أو للقوانين التي يروم تأسيسها. وكلّ ذلك هو شروط معرفيّة وخطابيّة لازمة لارتقاء ثوابت المذهب ومميّزاته إلى درجة القانون، في فترة تفرّدت فيها بالسيادة. فصاغ ذلك ابن خلدون في قالب **معان** «**حقائق**» تعلو على الجميع، ولن تكون قابلة للمراجعة – من الآن فصاعدا – لأنّها في نظره «**قوانين العمران**».

والطريف في هذا الخطاب أيضا، أنّه يعلن انتماءه إلى حقل معرفيّ له خصوصيّته المعرفيّة وله بنيته التقريريّة الهادئة، وهو حقل التقنين عموما؛ بينما يحجب حقيقة انتمائه إلى حقل معرفيّ متداول هو الخلافيّات بما تنبني عليه من الجدل وأساليب الدفاع عن الرأي وطرق الإقناع وإفحام المخالف. فالمتوقّع من

١- المقدّمة ١/ ص ص ٢٧٤-٢٧٥، ٣٤٤، ٣٨٤، ٩١٣-٩١٤.

الخطاب التقنينيّ أن يكون «إعلاميّا» رصينا هادئا بعيدا عن التوتّر، لكنّ خطاب ابن خلدون جاء تعليميّا جداليّا متوتّرا، ما القانون فيه إلاّ أهمّ قرينة معتمدة لفرض الرأي.

ومن الهامّ أن نعرض لكيفيّة تمييز ابن خلدون لعلمه الجديد «التقنينيّ» – حسب تصوّره – عمّا يمكن أن يلتبس به من العلوم المعروفة والمتداولة قبله، وهما علما الخطابة والسياسة المدنيّة، كما قال؛ وعمّا يمكن أن يلتقي مع مسائله ممّا احتوته كتب يقرب موضوعها من موضوعه[1]. وذلك لنتبيّن الخلفيّة التي يصدر عنها تمييزه لعلمه ووعيه بنوعيّة «المزيّة» التي انفرد بها عمله – كما يتصوّرها.

يبعد ابن خلدون علمه الجديد، علم العمران البشريّ، عن علم الخطابة. وهو «أحد العلوم المنطقيّة.. وموضوعه إنّما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه». والسبب – كما يتّضح من السياق – أنّ علمه الجديد لا يروم الإقناع بمعايير تصحيح التاريخ عن طريق «مجرّد الأقوال المقنعة»، أي بمجرّد حسن توظيف الكلام، كما يفعل علم الخطابة؛ بل يروم الإقناع عن طريق منطق آخر فات الجميع توظيفه وهو منطق القانون. وقد أبرز مأخذه على أساليب الخطابة في سياق آخر نقد فيه رأيا لابن سينا في التصوّف قائلا: «وهذا كلام لا تقوم عليه حجّة عقليّة ولا دليل شرعيّ، وإنّما هو من أنواع الخطابة»[2]، فاحتجاج الخطابة في رأيه لا تسنده مرجعيّة شرعيّة ولا برهان «طبيعيّ»، ولهذا أبعد علمه عنها.

كما يبعد علمه هذا عن علم السياسة المدنيّة. وهي «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه». والسبب هو أنّ هذا العلم قائم على ماينبغيّات أخلاقيّة حكميّة، منطلقها افتراضيّ، أي ما ينبغي أن يكون، مع ما يصحب الافتراضيّ من محدوديّة ومن إمكانيّة الاختلاف فيه؛ بينما علم العمران قائم على استنباط طبائع الظواهر

١- المصدر السابق ١/ ص ص٦٢-٦٧.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٨٧٥.

العمرانيّة التي تصلح معيارا لتصحيح التاريخ، أي تلك التي كانت فعلا، فألغت بطبعها الإمكانيّات الأخرى المولّدة للاختلاف. ثمّ على خطاها ينبغي أن يسير الآتي متّبعا نفس المنعرجات. وهكذا يكون الحاصل بعد أو الماضي معيارا لما سيحصل في المستقبل.

أمّا ما يعرض من المسائل التي تلتقي مع مسائل هذا العلم، فإنّها وُجدت متفرّقة في علوم شتّى، مثل مسألة الاجتماع البشريّ الضروريّ وما يلزمه من الوازع عند إثبات العلماء والحكماء للنبوّة؛ ومثل مسألة اللغة وحاجة الناس إليها للتعبير عن المقاصد الاجتماعيّة في علم أصول الفقه؛ ومثل المقاصد الشرعيّة ومن بينها اعتبار الظلم مؤذنا بخراب العمران، مفضيا إلى فساد النوع؛ ومثل إبراز الكلمات الحكميّة المنسوبة إلى «حكماء الخليقة»، لشروط استقامة العمران البشريّ؛ ومثل ما أثبته أبو بكر الطرطوشيّ في «سراج الملوك» من المسائل والأبواب التي تشبه مسائل علمه وأبوابه، لكنّها تقصر عنها في طريقة الاستدلال. فقد اكتفى الطرطوشيّ بالأقوال الحكميّة وبالإكثار من الأحاديث والآثار فجاء «شبيها بالمواعظ». وما يفتقد إليه كلّ هذا الرصيد السابق له من المسائل المعروضة، أمران: الأوّل هو أنّها مشتّتة ولا ينتظمها علم مخصوص، فبعضها في الأقوال الحكميّة، والآخر في الفلسفة، والآخر في مبحث النبوّة، والآخر في أصول الفقه، وغيرها من العلوم؛ والثاني هو قابليّتها جميعا للردّ وللمجادلة لأنّها وليدة آراء ولا تستند إلى حجّيّة القانون. فابن المقفّع مثلا مسائله «غير **مبرهنة** كما **برهنّاه**»، والطرطوشيّ «لا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع **بالبراهين الطبيعيّة** حجابا»، وحكماء الخليقة إن كانوا يفخرون بكلماتهم الحكميّة النادرة، فابن خلدون سيستوعبها ويستوفيها «بأوعب بيان وأوضح **دليل وبرهان**»، من غير اعتماد عليهم، بل بما «**أطلعه الله عليه**» وبما «**ألهمه إليه إلهاما**». إذن فما سيتفرّد به هو البرهنة على حقائقه التي اعتبرها معايير لتصحيح التاريخ، بتوظيف «البراهين الطبيعيّة» – كما قال – تلك التي أراد لها الله أن تكون.

هي ذي منطلقات ابن خلدون في فرض حقائقه على المخاطب في كامل كتابه وفي المقدّمة خاصّة. إنّه لا يعتبرها مجرّد وجهة نظر سنيّة لما بدا له طبائع العمران البشريّ، بل يعتبرها – ويطلب من المخاطب أن يتّبعه في ذلك – قوانين.

لقد رفض الدفاع عن مسائل علمه والمعطيات التي يثبتها في شأنه، عن طريق الحكم والمواعظ واستغلال الخطابة، وأسّس بدلا منها البراهين الطبيعيّة، لكنّه سيظلّ في حاجة إلى تقنيات الخطاب ليقنع بأنّ ما يقوله هو براهين طبيعيّة لا تقبل الردّ. وهنا يقع في الدور: يستعمل الخطاب ليبيّن أنّ الوسائل الخطابيّة وحدها غير كافية للإقناع بمعايير تصحيح التاريخ.

ويمكن أن نقف في دراسة خطابه، عند تقنيات تشكيله الخاصّةِ بالتوجّه المباشر إلى المخاطَب، لنقف على مدى رهانه على احتوائه وإحداث الأثر الفكريّ المطلوب فيه. وتتمثّل أهمّ هذه التقنيات في: **تأكيد احتكار الحقيقة؛ وتوجيه الأمر من موقع تعليميّ سلطويّ؛ واحتواء المخاطب بتشريكه في الملاحظة والاستنتاج؛ واستدراجه إلى معنى بعينه بناء على تسلسل المعطيات.** وسنثبت في ما يلي نماذج من هذه التقنيات كما جاءت في خطابه، وهي نماذج تمثيليّة وليست حصريّة، لأنّها تتكرّر فيه بصورة لافتة للنظر.

□ تأكيد احتكار الحقيقة: لا يمكن لخطاب يكرّر باستمرار أنّه بصدد التعبير عن الحقيقة، وتخليصها من الزيغ الذي تسبّبت فيه الخطابات المخالفة له، أن يكون خطابا معرفيّا يروم البحث والتأسيس في الحدود التي تبدو له «علميّة». بل هو خطاب سلطويّ منطلقاته فرض معان محدّدة لا يرضى لها خلافا، ولا يترك لهذا الخلاف الذي يعترف بوجوده أحيانا مجرّد الإمكان في الحضور النصّيّ لديه. وفي هذا الصدد تحديدا كان خطاب ابن خلدون تطبيقا أمينا للنهج الذي كرّسه قسم هامّ من علماء أهل السنّة من قبله في التعامل مع المخالفين. ويتمثّل في التحامل الشامل والعنيف عليهم، وخاصّة في التنبيه من ارتكاب «خطإ» الإثبات النصّيّ لآرائهم المرفوضة والمكفّرة، وإن كان ذلك في سياق مجادلتهم. ويورد الغزالي في هذا الصدد رأي أحمد بن حنبل، وهو وجوب احتراز

المؤلّف – الذي ينتمي إلى أهل الحقّ – من حسن عرض «شُبَه» المخالفين، لأنّه لا يأمن أن يطّلع قارئ عليها ويقتنع بها، وربّما وقف عندها ولم يجاوز إلى قراءة الردّ عليها. قال ابن حنبل للحارث المحاسبيّ عندما ألّف كتابا في الردّ على المعتزلة، وضمّنه آراءهم ليردّ عليها: «حكيت شبهتهم أوّلا، ثمّ أجبت عنها. فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه»[1]. ولقد كان هذا التنبيه ذا نتائج خطيرة في القضاء على أرضيّة الجدل القائم على الاعتراف المشترك بالمواقف المتباينة، وذا نتائج عقيمة في مستوى الإثراء المتوقّع للثقافة الإسلاميّة، بفضل حقّ الاختلاف الذي يسمح به المثقّفون فيما بينهم بصرف النظر عن تدخّل السلطة السياسيّة في الكثير من الأحيان. وقد قمنا في هذا الصدد بعمليّة استقصاء نسبيّة للسجلاّت اللغويّة المتكرّرة في خطاب ابن خلدون، والمكوّنة لحقل دلاليّ واحد هو ادّعاء الخطاب احتكار الحقيقة. ونلفت الانتباه إلى أنّ ما يمكن أن يبدو تجميعا وتكرارا لنفس السجلاّت، هو مقصود لغاية الإبراز، إبراز تقنية خطابيّة هامّة الحضور في النصّ الخلدونيّ، تؤكّد أنّه لا يبدي رأيا، بل هو يفرض رأيا. من هذه السجلاّت[2]:

١- الغزاليّ، **المنقذ من الضلال**، ٦٩–٧٠. على أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ نهج الإقصاء شبه التامّ الذي اتّبعته مجموعة من المفكّرين السنّيّين، لم تعترف به مجموعة أخرى ومن أهمّها فخر الدين الرازي. فقد كان بنزاهته في إيراد الآراء المخالفة يثير ذوي العقول الضيّقة من القديم إلى الحديث. ويكفي أن نشير مثلا إلى أنّه بإيراده آراء الخوارج والمعتزلة في نقد الأخبار – في كتابه **المحصول في علم الأصول** – قد استفزّ القدامى، فألغوا من كتابه هذه المقاطع، إلاّ القليل منهم؛ كما استفزّ محقّق كتابه اليوم وهو طه جابر فيّاض العلوانيّ، فعاتبه على فعله متمنّيا لو أنّه (أي الرازي) ترك هذه الآراء الجريئة تموت وتنسحب نهائيّا من التداول! انظر: فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول**، بتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، ج ٢، قسم ٢، ص ٣٥٠، هامش ٥.

٢- نورد هذه النماذج حسب ورودها مرتّبة في المقدّمة ١/ ص ٣٧٥؛ مجلّد ٢/ ص ص ٨٢٥، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٥١، ٨٥٧، ٨٥٧ (مكرّر)، ٨٦٢، ٨٦٨، ٩١٣، ٩٢٢، ٩٢٥، ٩٩٢، ٩٩٢ (مكرّر)، ١٠١٧.

- «وعرض هنا (أي في اختلاف الصحابة) أمور تدعو الضرورة إلى **بيان الحقّ** فيها».
- «فقد **تبيّن** لك **الحقّ** من ذلك».
- «وهذه هي العقائد الإيمانيّة المقرّرة في علم الكلام، ولنشر إليها مجملة **لتتبيّن** لك **حقيقة** هذا الفنّ وكيفيّة حدوثه».
- «**ولنبيّن** لك تفصيل هذا المجمل».
- «فلنشر إلى **بيان** مذاهبهم وإيثار **الصحيح** منه على **الفاسد**، فنقول...».
- «فلنوضّح القول فيه **بكشف الحجاب** عنه، فنقول: اعلم أنّ...».
- «فإن حملناه على ما يذهب إليه الأشعريّة في تفاصيله، **وهم أهل السنّة**، فلا تشابه».
- «وهذه نبذة أومأنا بها إلى **ما يوضّح** القول في المتشابه».
- «تفصيل وتحقيق:... فلنبيّن تفصيل هذه المذاهب ونشرح **حقيقة** كلّ واحد منها».
- «فلنفزع إلى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه، بما يحصل به **الحقّ** في توحيدنا، **والظفر** بنجاتنا».
- «**فلنبيّن** لك نكتة القبول والردّ في ذلك».
- «فاعلم ذلك لتميّز به بين الفنّين... **والحقّ** مغايرة كلّ منهما لصاحبه».
- «ولنقدّم هنا مقدّمة يتبيّن لك منها **حقيقة** السحر».
- «ونحن نبيّن فيما بعد **غلط** من يزعم أنّ مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعيّة».
- «هذا الفصل وما بعده مهمّ لأنّ هذه العلوم (علوم الفلسفة) عارضة في العمران كثيرة في المدن، **وضررها** في الدين كثير، فوجب أن **يصدع** بشأنها ويكشف عن **المعتقد الحقّ** فيها».
- «ولنقرّب هذا **البرهان** ليسهل **فهمه**، فنقول...».

☐ <u>توجيه الأمر من موقع تعليميّ سلطويّ</u>: يعتبر الخطاب الذي يستحضر باستمرار المخاطَب موجّها إليه الأوامر ملحّا على ضرورة امتثاله لتلك الأوامر بالذات، خطابا سلطويّا يعطي لنفسه – وحده – الحقّ في تلقين الآخر، وتشكيل

وعيه على الأسس التي يرتضيها. إنّه يتصوّر كلّ معرفة سابقة لدى المتقبّل لا قيمة لها و«غير معتبرة» إلاّ إذا وافقت ما سيحمله إليه من «حقائق». كما أنّ توجيه الأمر إلى الآخر بفعل معرفيّ ما أو باعتقاد معيّن هو بشكل مباشر وغير مباشر إعلان عن الأهليّة المطلقة للتفرّد بوظيفة صياغة الحقائق وإبلاغها إلى الآخر. إنّه التفرّد الذي حقّقته المنظومة السنّيّة طيلة تاريخها، بثباتها على إقصاء المغاير والزجّ به في خانات البدعة والضلالة والكفر. وقد كانت سجلاّت الخطاب الخلدونيّ في هذا الصدد مركّزة في الأمر بتعلّم معنى بعينه، والنهي عن آخر يراه خاطئا، والتحذير من آخر يراه خطيرا، وخاصّة الأمر باعتبار معان ثوابت عنده. وهذا ما تبين عنه سجلاّت عديدة لا يكاد يخلو منها مقطع من مقاطع النصّ الخلدونيّ، نورد منها العيّنات التالية[1]:

- «**فلا يقعنّ** عندك ريب في عدالة أحد منهم (أي الصحابة) ولا قدح في شيء من ذلك».
- «**ولا يذهب بك الغلط** أن تقول بتأثيم هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصره».
- «هذا هو الذي ينبغي أن تحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين... **فإيّاك** أن تعوّد نفسك أو لسانك التعرّض لأحد منهم، **ولا تشوّش** قلبك بالريب في شيء ممّا وقع منهم، **والتمس** لهم مذاهب الحقّ وطرقه ما استطعت فهم أولى الناس بذلك».
- «**واعتقد** مع ذلك أنّ اختلافهم رحمة... **فافهم** ذلك **وتبيّن** حكمة الله في خلقه وأكوانه».
- «**فافهم** ذلك **واعتبره**».
- «**فافهم** ذلك **وقس** عليه».
- «**واستبصر** في هذا **تجده** كما قلت لك».

١- المصدر السابق ١/ ص ص ٣٧٩-٣٨٠، ٣٨٣، ٣٨٥-٣٨٦؛ مجلّد ٢/ ص ص ٦٢، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٤٥، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٨١، ٨٧٥، ٩١٥، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٣٦.

- «**فتأمّل** سرّ الله تعالى في ذلك».
- «**واعتبر** ذلك بأقطار المشرق».
- «**واعتبر** حال هذا الرفه في العمران».
- «**واعتبر** ذلك في اليهود».
- «**وانظره** في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيّام عمرانها».
- «**فانظر** كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به».
- «**فتأمّل** ذلك **واعرف** مدارك العلماء ومآخذهم فيما يذهبون إليه».
- «وقد بسطته لنا الشريعة الحقّة المحمّديّة، **فلينظر** فيها **ولنرجع** في أحواله إليها».
- «**فليكن** الناظر فيها (الفلسفة) متحرّزا جهده من معاطبها، **وليكن** نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيّات... **ولا يكبّنّ** أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة».
- «**فاعتبر** ذلك **واستمطر** رحمة الله تعالى، متى أعوزك فهم المسائل، تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب».

□ احتواء المخاطَب بتشريكه في الملاحظة والاستنتاج: لعلّ أخطر التقنيات الخطابيّة التي تصل إلى درجة احتواء المخاطَب وجعله يتبنّي بسلاسة معرفيّة متناهية أطروحات الخطاب الموجّه إليه، هي تقنية تشريكه في عمليّة التفكير داخل المدار المعرفيّ الذي يتحرّك فيه ذلك الخطاب. وهو تشريك يهمّ جميع المراحل، من ضبط المعطيات إلى تحليلها إلى الاستنتاج منها. عند ذاك تبدو المعاني المقرّرة من بداهات الفكر ومن طبيعة الأشياء، يتوصّل إليها المخاطَب ووعيُه ملتبس بالمادّة الدلاليّة التي يعمل وفقها الخطاب. وينتج عن هذا الاستلاب أمران هما الغاية المقصودة: الأوّل هو احتجاب خصوصيّة الذات المنتجة لهذا الخطاب، والمتمثّلة في أحاديّة أفكارها ومسلّماتها؛ والثاني هو حجب الإمكانيّات المغايرة، من حيث التعاقد الضمنيّ الناشئ بين الخطاب ومتقبّله، على العمل وفق منطلقات وآليّات محدّدة اكتست صبغة العموم، واكتسبت بداهة الحقائق. إنّ الخطّة الفكريّة المتّبعة في هذا الصدد هي رهان

على جعل المعنى يظهر من إنتاج المخاطَب لا المخاطِب، وذلك من خلال إيكال مهامّ معرفيّة إليه: فهو الذي يتأمّل، وهو الذي يلاحظ، وهو الذي يتبيّن حقيقة الأمر، وهو الذي يبني اللاحق على السابق، وهو الذي يستنتج، إلى غير ذلك؛ وجعله يظهر من الاتّفاق المسبق بينه وبين منتج الخطاب، وذلك عبر استعمال ضمير الجمع المتكلّم. ومن الأمثلة نقدّم ما يلي[١]:

- «**ومن تأمّل** سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحرّي الحقّ من الباطل **علم** صحّة ما قلناه».
- «قد **تبيّن لك** غلط الحسين إلاّ أنّه في أمر دنيويّ لا يضرّه الغلط فيه».
- «قد **تبيّن لك** الفرق بين مذاهب السلف والمتكلّمين السنيّة والمحدّثين والمبتدعة من المعتزلة والمجسّمة بما **أطلعناك** عليه».
- «ألا **ترى** إلى الأمصار القليلة الساكن».
- «ألا **ترى** إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدّمين والمتأخّرين».
- «فقد **تبيّنت** مراتب هذه الطريقة»؛ «**وأنت ترى** كيف صرف ألفاظهم».
- «وهذا العلم كما **رأيته** غير واف بمقاصدهم التي حوّموا عليها».
- «لكنّه من الندور بحيث **لا يخفى عليك** بما تقرّر».
- «ومن هذا التقرير يظهر **لك** الفرق بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام الكاذبة».
- «وإذا **جاءنا** من عند الله **فوّضنا** علمه إليه ولا **نشغل أنفسنا** بمدلول نلتمسه، فلا سبيل **لنا** إلى ذلك».
- «فمقاصدهم (أي الصحابة) في البرّ وتحرّي الحقّ معروفة **وفّقنا** الله للاقتداء بهم».
- «هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطّلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارّها ما **علمت**».
- «واعلم أيّها المتعلّم أنّي **أتحفك بفائدة** في تعلّمك، فإن تلقّيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة، ظفرت **بكنز** عظيم **وذخيرة شريفة**».

١- المصدر السابق ١/ ص ص ٣٦٦، ٣٧٥، ٣٨٣؛ مجلّد ٢/ ص ص ٨٥٦، ٦٨١، ٧٧١، ٨٧٤، ٩٩١، ١٠٠١، ١٠٨٨، ٨٨٤، ٨٥٠، ١٠٠١، ١٠٣٢، ١٠٣٥.

- «أمّا إن **وقفت** عند المناقشة في الألفاظ والشبهة في الأدلّة الصناعيّة... فلا تتميّز جهة الحقّ منها».

☐ استدراج المخاطب إلى معنى بعينه بناءً على تسلسل المعطيات: تتعلّق هذه التقنية الخطابيّة ببنية الاستدلال التي يقوم عليها الخطاب الذي يجادل من منطلق الرهان على اكتساب الحقّ وإفحام المخالف والمخاطب عموما. فهو يقدّم تدريجيّا جملة من المعطيات والمعاني التي تتوالد من بعضها البعض بكيفيّة يتعذّر معها قطع النسق أو إيجاد منفذ لتقويضه. فالتسليم بالمعطيات الأولى هو بداية السير في اتّجاه لا رجعة فيه ولا التفات إلى الوراء لمساءلة مشروعة. والخطير في مثل هذا البناء الاستدلاليّ أنّه يحوّل مركز الثقل المعنويّ في تقبّل الخطاب من تقييم البداهات التي ينبني عليها، إلى تقييم تسلسل الأفكار الذي يبدو حريّا بالموافقة عليه بل بالإعجاب أحيانا. وتحويل مركز الثقل المعنويّ هذا هو الشرط الأساسيّ لنقل الأسس والمسلّمات التي يصدر عنها الخطاب من مستوى اختيار معيّن من بين اختيارات أخرى مناظرة له إلى الاختيار الوحيد الصحيح، أي إلى بداهات لا تخضع للمراجعة. ويكفي التنبيه في هذا الصدد مثلا إلى أنّ كامل العمليّة الاستدلاليّة التي قام بها ابن خلدون لردّ الأخبار القادحة في السلف من الصحابة والعلماء السنّيّين والخلفاء إلى بداية القرن الثالث للهجرة، أساسها مسلّمة العدالة المطلقة الواجبة لهم. وبمساءلة هذه المسلّمة من منظور منظومات رافضة لها، تنهار كامل عمليّة الاستدلال والمجهود العقليّ الذي صاحبها. ونورد في ما يلي نماذج من الحرص الدقيق عند ابن خلدون على إبراز تسلسل المعطيات التي يثبتها والمعاني التي يقرّها، حتّى يبدو للمتقبّل تسلسلا «طبيعيّا» لا دخل له في الخلافيّات[1]:

- «فقد **تبيّن** أنّ أجيال البدو والحضر طبيعيّة لا بدّ منهما **كما قلناه**».

١- المصدر السابق ١/ ص ص ٢١١، ٢٢٥، ٢٤٤، ٢٧١، ٢٧٨، ٢٧٩؛ مجلّد ٢/ ص ص ٦٦١، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٧، ٨٥٠، ٨٥٥، ٨٥٩، ٩٢٧، ٩٨٥.

- «وإذا **تبيّن** ذلك... **فبمثله يتبيّن** لك في كلّ أمر... **فاتّخذه** إماما تقتدي به فيما **نورده** عليك **بعد**».
- «في أنّ الغاية التي تجري عليها العصبيّة هي الملك وذلك **لأنّا قدّمنا** أنّ العصبيّة بها تكون الحماية... **وقدّمنا أنّ**...».
- «في أنّ الملك والدولة العامّة إنّما يحصلان بالقبيل والعصبيّة، وذلك **أنّا قرّرنا في الفصل الأوّل** أنّ المغالبة والممانعة إنّما تكون بالعصبيّة».
- «والسبب في ذلك **كما قدّمناه** أنّ الصبغة الدينيّة تذهب بالتنافس والتحاسد».
- «وهذا **لما قدّمناه** من أنّ كلّ أمر تحمل عليه الكافّة فلا بدّ له من العصبيّة».
- «**قد بيّنّا لك** فيما **سلف**».
- «**فإذا** علمت هذا **فلعلّ** هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا».
- «فقد تبيّن لك الحقّ من ذلك، **وإذا تبيّن** ذلك، **فلعلّ** الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا، خرجت عن أن تكون مدركة».
- «فقد تبيّن لك من جميع **ما قرّرناه** أنّ...»؛ «وإذا تقرّرت أصناف المتشابهات **على ما قلناه**، **فلنرجع** إلى اختلاف الناس فيها».
- «وإنّما مذهب السلف **ما قرّرناه** أوّلا من تفويض المراد بها إلى الله، والسكوت عن فهمها».
- «**وإذا** تقرّرت هذه الأحوال الأربعة، **فلنأخذ** في بيان مدارك الإنسان فيها».
- «**فإذا** كان هذا هكذا **فنقول**...».
- «واعلم أنّ وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي **ذكرناه**».
- «**وإذا** تقرّرت أصناف المتشابهات على ما قلناه، **فلنرجع** إلى اختلاف الناس فيها».

من الواضح من خلال هذه التقنيات الموجّهة إلى المخاطَب، أنّنا إزاء خطاب إيديولوجيّ يراهن على تثبيت منطلقاته ومسلّماته المذهبيّة، تلك التي ارتقى وعيه بها إلى مستوى صلاحيّتها لتأسيس قوانين العمران عموما. وقد نجح منتج الخطاب في تشكيله التشكيل المناسب لتحقيق هذا الرهان. فجاءت معايير التقنين – كما سنرى في المرحلة الموالية – مشدودة بقوّة إلى هذه المنطلقات والمسلّمات بالذات.

إنّها تكوّن في مجملها القسم الصحيح والمشروع والصائب، من التوزيع الثنائيّ الذي يقوم به العقل الفقهيّ للمعاني في بعديها العمرانيّ والطبيعيّ. ويلتزم بمهمّة يعتبرها حكرا عليه، وهي مهمّة محاربة الخاطئ والمحرّم والضارّ - بمفهومه هو للضرر - في مقابل إيضاح الصحيح الشرعيّ وتلقينه للآخر، بل وإلزامه به. إنّ العقل الذي يلزم نفسه بهذه المهمّة هو عقل رافض للتعدّد، وإن عرض له - بعد تشويه المرفوض منه عنده - فكيْ يبيّن أنّ الصواب في هذا المتعدّد يظلّ واحدا.

وجاءت ترجمة ابن خلدون لمسلّماته المذهبيّة في مجموعة من المعايير النظريّة والإجرائيّة، عليها أسّس تصوّره العمرانيّ والتاريخيّ على حدّ السواء. وهي تباعا: المعيار المذهبيّ السلفيّ، والمعيار العرقيّ، والمعيار الأخلاقيّ.

٢.١. المعيار المذهبيّ السلفيّ:

عندما ينظر القارئ المعاصر في سياقات محدّدة من خطاب ابن خلدون في قضيّة الانتماء المذهبيّ وتأثيرها في نزاهة المؤرّخ وحملها إيّاه على تحوير الأخبار، يتبادر إلى ذهنه أنّ نقده هذا شامل لكلّ المذاهب دون تمييز أو استثناء. لكن عندما نعود إلى كامل الخطاب الخلدونيّ ونربط السياقات ببعضها البعض أوّلا، ثمّ بكامل النصّ الذي حواها ثانيا، يتّضح جليّا أنّ مفهوم الانتماء المذهبيّ المردود عند ابن خلدون والمتسبّب في تحوير الأخبار، هو ذاك المتعلّق بكلّ انتماء مذهبيّ باستثناء مذهب أهل السنّة والجماعة مذهب أهل الحقّ عنده. فالمذاهب المبتدعة المجانبة للحقّ وللصواب، هي مذهب الخوارج ومذهب الشيعة ومذهب المعتزلة وغيرها... وكلّ انتماء إلى أيّ منها هو مجانبة للحقّ ويؤثّر سلبا في الحقيقة. أمّا الانتماء السنّي فليس تمذهبا لأنّ ذلك هو الوضع الطبيعيّ والصحيح بالنسبة إليه[١]. فهو يستعمل مصطلحات «الأشعريّة وهم أهل السنّة» و«أهل الحقّ»

١- لم يكن تصوّر ابن خلدون لمفهومي «الحقّ» و«البدعة» مقتصرا على الدائرة العقديّة الإسلاميّة، بل شمل أيضا بقيّة الدوائر ذات الشرائع المنزّلة. فهو يتحدّث عن الاختلاف ☜

و «الذين هداهم الله» و «الجمهور» و «الأثبات» و «الثقات»، باعتبارها مقابلة لمصطلحات «أهل البدع» و «أهل الزيغ أي ميل عن الحقّ» حسب عبارته، وهم المعتزلة والشيعة والخوارج[1].

ويتحدّث عن صفاء الفترة الأولى فترة السلف الصالح، باعتبارها نموذجا للالتزام بالنهج القويم، وامتلاك الحقيقة. ثمّ يبيّن ظهور الفساد بين الناس بسبب هذه المذاهب. ويعدّدها فإذا هي كلّ التفريعات الإسلاميّة عدا المذهب السنّيّ. لأنّه يضع أهل السنّة والجماعة في خانة الوضع الطبيعيّ والعاديّ المقترن **بالحقّ**، ويضع كلّ المخالفين لهم في خانة الشذوذ بسبب التمذهب والتحزّب وما يقرنهما به من **الضلال والبدعة** والابتعاد عن الحقّ. يقول: «ثمّ طرقت آفة البدع في المعتقدات، وتداعى العباد إلى هذا معتزليّ ورافضيّ وخارجيّ، لا ينفعه صلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة، مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر»[2]. ويصف اعتناق البربر للمذهب الخارجيّ مثلا، وصفا مغرقا في الانغلاق المذهبيّ؛ فهو يقول: «وفشت هذه البدعة واعتقدها رؤوس النفاق من العرب وجراثيم الفتنة من البربر ذريعة إلى الانتزاء على الأمر. فأجلبوا في كلّ جهة، ودعوا إلى قائدهم طغام البربر تتلوّن عليهم مذاهب كفرها، ويلبسون الحقّ بالباطل فيها، إلى أن رسخت فيهم كلمات منها، ووشجت بينهم عروق من غرائسها»[3].

لقد رأينا في الفصل السابق المتعلّق بمآخذ ابن خلدون على المؤرّخين السابقين

بين النصارى مستعملا نفس الجهاز الاصطلاحيّ الذي استعمله في توضيح الاختلاف بين المسلمين. يقول: «ظهرت مبتدعة من النصارى واختلفت أقوالهم، وكان منهم ابن ديصان وغيرهم، فجاهدهم أهل الحقّ من الأساقفة وأبطلوا بدعتهم». تاريخ ابن خلدون ٣/ ص ٤١٩ و٤٢٠.

١- المقدّمة ١/ ص ص ٣-٤، ٣٨٠؛ مجلّد ٢ / ص ص ٧٩٩-٨٠٠، ٨٢١، ٨٣٢، ٨٤٩-٨٥١، ١٠٦٨.

٢- شفاء السائل لتهذيب المسائل، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٩١، ص ١٨٠.

٣- تاريخ ابن خلدون ١١/ ص ٢٢٠ و٢٢١.

له، كيف أنّه يعيب على الكثير منهم ترديد أخبار تتنافى والعدالة المطلقة المفروضة للسلف الصالح، في حدود زمنيّة موسّعة – هي القرن الثالث للهجرة – تتناسب مع تأخّر عصره وهو القرن الثامن. وعلى هذا الأساس سيكون معيار تفضيل السلف حاضرا بقوّة في تنظيره في المقدّمة، كما في تاريخه.

ومن الهامّ في هذا الصدد أن ننتبه إلى نوعيّة الصورة التي يعتمدها في توضيح حقيقة التغيّر في التاريخ وهي ما عبّر عنه بـ«تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيّام». إنّها صورة «الداء الدويّ»[1]، بكلّ ما تعنيه كلمة «داء» من **فساد** يطرأ على الوجود بسبب ابتعاده طردا عن لحظة الأصل ومنافاته للثبات المنشود. والوضع الصحّي المثالي في المقابل هو في مدى التشبّه بهذا الأصل أو القياس عليه درءا للفعل السلبيّ للزمن. ويضيف أنّ هذا الداء «شديد الخفاء»، ولا ينتبه إليه «إلاّ الآحاد من أهل الخليقة»، إذ هو «لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة». وهنا تبرز في الخطاب مواطن توتّر تؤكّد صدوره عن معيار سلفيّ وتبعده عن مسألة الوعي التاريخيّ التي نُسبت إليه. فإذا كان التغيّر في المجتمع بطيئا لا يحدث إلاّ بعد أحقاب متطاولة بحيث لا يتفطّن إليه عاديّ الناس، وإذا كان أكثر ما عرفه العرب زمن ظهور الإسلام متعارفا في عهده «يأخذه السلف عن الخلف»، فما هي المستجدّات العمرانيّة الجوهريّة التي يُخطئ المؤرّخ إن لم يأخذها بعين الاعتبار؟

إنّ المعنيّ في الحقيقة ليس التغيّر العمرانيّ بل قيمة العصر في حدّ ذاته، وهي قيمة تترجمها قرائن انتمائه إلى السلف أو إلى الخلَف. وعلى هذا الأساس جاءت بنية العصور المتلاحقة خاضعة لبعد تفاضليّ، مكوّنةً لمحور مركزيّ هو الماضي النموذج والأصل، وأطراف محيطة هي الدوائر التي تتضاءل قيمتها «الاعتباريّة» مع ابتعادها طردا عن المحور، إمّا بحكم تقدّمها عليه أو بحكم تأخّرها عنه. وبالنظر في الخطّ الزمني الذي يبلوره الخطاب لإبراز معنى التغيّر في تعاقب

١- المقدّمة ١/ ص ٤٦.

الأمم والأجيال[١]، تظهر واضحةً مركزيّة الفترة العربيّة الإسلاميّة النموذج والمعيار. ويمكن رسم هذا الخطّ كما يلي:

..........➡ أمم الفرس الأولى والسريان والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط ➡ ثمّ الفرس الثانية والروم والعرب ➡ <u>ثمّ «جاء الإسلام بدولة مضر» وحدث انقلاب في الأحوال</u> ➡ ثمّ «درست دولة العرب وذهب الأسلاف الذين شيّدوا عزّهم ومهّدوا ملكهم» ➡ ثمّ صار الأمر في أيدي سواهم من العجم: الترك والبربر والفرنجة ➡..........

لقد نبّه إلى حقيقة التبدّل والتغيّر في التاريخ التي غفل عنها مؤرّخون قبله، كما يقول[٢]، لكن لا ليحكم بخصوصيّة كلّ مرحلة كما يفرض ذلك المنطق التاريخيّ العمرانيّ غير المعياريّ، بل ليحكم بعلوّ شأن الظواهر والأعمال التي جاءت أوّلا – أي في العصر المعيار – عن نظيرتها التي جاءت ثانيا وثالثا وهكذا دواليك... فعوائد الجيل الثاني تأتي مخالفة نسبيّا لعوائد الجيل الأوّل، وعوائد الجيل الثالث تأتي مخالفة للجيل الأوّل أكثر من سابقتها، وهكذا الرابع وما يليه؛ والمعيار دائما **الجيل الأوّل**. يقول: «فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء، وكانت للأولى أشدّ مخالفة. ثمّ لا يزال التدريج في المخالفة حتّى ينتهي إلى المباينة بالجملة»[٣]. إنّ هذه النظرة المقارنيّة بين أوضاع الأجيال والدول في اختلافها، اعتبارا لمفهوم الاقتراب من البدء أو الاختلاف عنه، هي نتاج متوقّع في بنية تفكير مشدودة إلى ماض مؤسّس هو أفضل العصور وأكثرها اكتمالا على الإطلاق.

وعندما ننظر إلى الأمثلة المعتمدة في خطابه لتوضيح حقيقة الاختلاف بين الأجيال نلاحظ تركيزا واضحا على المقارنات ذات البعد التفاضليّ بين ماض

١- المصدر السابق ١، ص ٤٧.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٤٦.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٤٧.

نموذجيّ دينيّا واجتماعيّا (مسألة العصبيّة العربيّة القويّة)، وزمن لاحق هو أقلّ قيمة على جميع المستويات، هذا إن لم يكن مباينا للماضي على الجملة، حسب عبارته. نجد المثال الأوّل متعلّقا بوظيفة التعليم. إنّه في عهده من الوظائف غير الشريفة و«هو من الصنائع المعاشيّة البعيدة من اعتزاز أهل العصبيّة»، والمعلّم «مستضعف مسكين، منقطع الجذم (أي الأصل)». بينما هو في صدر الإسلام والدولتين الأمويّة والعبّاسيّة من اختصاص «أهل الأنساب والعصبيّة الذين قاموا بالملّة»، لأنّه لم يكن يتجاوز «نقل ما سمع من الشارع وتعليم ما جهل من الدين». ويستطرد في أسلوب تمجيديّ ليتحدّث وبشكل مفصّل عن قيام الرسول والصحابة وأقوامهم بهذه الوظيفة الشريفة، إذ اختصّهم الله وحدهم ودون سائر الأمم بهذا الشرف. وغاية ابن خلدون من هذا المثال الدالّ على التغيّر في مفهوم التعليم، هي ردّ خطأ المؤرّخين الذين ينقلون من أحوال الحجّاج بن يوسف أن أباه كان معلّما، دون أن ينبّهوا إلى الشرف المميّز لهذه الوظيفة في عصره ذاك، خلافا «لهذا العهد»، حيث «اختصّ انتحاله بالمستضعفين وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبيّة والملك». بينما نسب الحجّاج شريف، إذ كان أبوه من الأشراف ومن ذوي العصبيّة القويّة المناظرة لعصبيّة قريش[1].

والدالّ في هذا التنبيه الذي يقيمه حول حقيقة تغيّر الظواهر والمهامّ إلى الأسوأ، أنّه يقطع بانعدام حقّ المعلّمين اللاحقين في اكتساب الشرف التليد الذي كان لنظرائهم من أهل العصبيّات القويّة في الماضي. ولننظر في هذا المقطع من خطابه: «والمعلّم مستضعف مسكين، منقطع الجذم (أي الأصل). فيتشوّف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشيّة إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل ويعدّونها من الممكنات لهم. فتذهب بهم وساوس المطامع، وربّما انقطع حبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف، ولا يعلمون استحالتها في حقّهم»[2]. ويصل إلى استنتاج مفاده أنّ جرأتهم على ادّعاء شرف المهنة الذي كان لعليّة القوم

١- المصدر السابق ٢/ ص ٤٨ و٤٩.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٤٨.

ذوي العصبيّة، مردودة عليهم بعامل التغيّر الذي طرأ عليها. وعليهم أن يكتفوا بكونها مصدر رزق لا أكثر، فهم بعيدون عن الشرف. والسبب أنّهم متأخّرون في الزمن، وليست لهم عصبيّات!

وتجدر الإشارة إلى أنّه يعزّز شرف النسب عند الحجّاج بالإشادة بما رآه من خلاله ومن أعماله الجليلة في نظره. فهو يعتبره مثالا للحزم والصرامة، وتوفير أسباب القوّة والمنعة للدولة التي خدمها. وذلك في المستوى السياسيّ كما في المستوى العسكريّ. فقد أورد على لسان أعرابيّ، مدحا له في سياسته الماليّة، حيث أنّه منع تعدّد الأيدي في الاعتداء على أموال الرعيّة واحتكر ذلك لنفسه. يقول: «قال الأعرابيّ الوافد على عبد الملك لمّا سأله عن الحجّاج وأراد الثناء عليه عنده بحسن السياسة والعمران: تركته يظلم وحده»[١]. وفضلا عن هذا «الاستبداد الضروريّ للدولة» – كما سنرى – يعتبره مثالا لمرحلة قوّتها، وهي المرحلة التي لا يستعين فيها صاحب الدولة إلاّ بأهل عصبيّته من العرب، كما استعان بنو أميّة «في حروبهم وأعمالهم» برجال العرب، مثل الحجّاج[٢]. وذلك في مقابل مرحلة الضعف وعلامتها استعانة صاحب الدولة بالأعاجم ليقهر أهل عصبيّته وينفرد بالمجد، وهذا من علامات الضعف عنده. أمّا في المستوى العسكريّ، فهو يعتبره من أشراف العرب الذين نجحوا في ضبط الأمور العسكريّة والأمنيّة لدولة بني أميّة. يقول عنه مؤكّدا قيمته في تنظيم الجيوش وضمان فاعليّتها: «ومن هذه الولاية (وهي تعني هنا تعبئة الناس ليرحلوا برحيل الخليفة إلى الحرب ولا يتخلّفوا) تعرف رتبة الحجّاج بين العرب، فإنّه لا يتولّى إرادتهم على الظعن إلاّ من يأمن بوادر السفهاء من أحيائهم، بما له من العصبيّة الحائلة دون ذلك، ولذلك اختصّه عبد الملك بهذه الرتبة ثقة بغنائه فيها بعصبيّته وصرامته»[٣]. ويظهر لنا من هذه الصورة التي يرسمها للحجّاج السبب الذي جعله ينبّه إلى خطأ المؤرّخين

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٦٥.
٢- المصدر السابق ١ /ص ٣٢٥.
٣- المصدر السابق ١ /ص ٤٧٤.

في عدم انتباههم إلى شرف مهنة أبيه، ذلك الشرف الذي يربأ عن هذه الوظيفة في المتأخّر من العصور.

المثال الثاني الذي يوضّح عن طريقه ذهول المؤرّخين عن حقيقة التغيّر في «العوائد» بين عصر ماض وآخر لاحق له، هو وظيفة القضاء. فالقاضي في الدول المؤسَّسة على قوّة العصبيّة يستمدّ قيمة وظيفته وشرفها من انتمائه إلى تلك العصبيّة. فيكون بهذا الاعتبار ركنا من الأركان الهامّة في الدفاع عن الدولة، كما هو شأن القضاة آباء ابن أبي عامر صاحب هشام وابن عبّاد من ملوك الطوائف بالأندلس. فهؤلاء كانوا رؤساء في الحروب وقيادة العساكر، وليس كالقضاة على عهد ابن خلدون. ويوضّح الفارق كما يلي: «وابن أبي عامر وابن عبّاد كانا من قبائل العرب القائمين بالدولة الأمويّة بالأندلس وأهل عصبيّتها، وكان مكانهم فيها معلوما، ولم يكن نيلهم لما نالوه من الرياسة والملك بخطّة القضاء كما هي لهذا العهد، بل إنّما كان القضاء في الأمر القديم لأهل العصبيّة من قبيل الدولة ومواليها»[1]. وينبّه إلى تراجع الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة لعرب الأندلس لضعف عصبيّتهم، مقابلا بين عهد عزّهم الماضي، وحاضرهم المتأزّم حيث «صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين الذين تعبّدهم القهر، ورئموا للمذلّة»[2].

ويؤكّد ابن خلدون هذا الفارق الكبير في نظره بين الشرف الأصليّ لهذا المنصب، وبين تحوّله إلى مجرّد حرفة أو صنعة من الصنائع في عهده، عن طريق المفاضلة التي تكون للسابق وللأصليّ على اللاحق والفرعيّ. فنجد في البداية دلالات العزّ والمنعة وقوّة العصبيّة، ثمّ تليها – مع التأخّر في الزمن – دلالات فقد الأهليّة العصبيّة والضعف والاحتقار[3].

المثال الثالث الذي يعتمده للتنبيه إلى حقيقة التغيّر، هو كيفيّة ترجمة المؤرّخين

١- المصدر السابق ١ /ص ٥٠.
٢- المصدر السابق ١ / ص ٥١.
٣- المصدر السابق ١ /ص ص ٣٩٠–٣٩٥.

للملوك. فإذا كان المتقدّمون من المؤرّخين في عهد الدولتين «النموذج» في تصوّره – وهما الدولة الأمويّة والدولة العبّاسيّة، قبل تغلّب الأعاجم عليها – يعتنون بذكر المعطيات التفصيليّة عن الملوك والمحيطين بهم، فذلك مبرّر بحاجة أبنائهم وارثي العصبيّة والملك إلى معرفة سيرهم وأحوالهم «ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتّى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم»[١]. فلا معنى إذّاك لحصول هذه الفائدة خارج إطار الدول ذات العصبيّة القويّة، التي تتداول على الحكم فيها سلالة واحدة، مثلما حصل في هاتين الدولتين. لذلك يعتبر استمرار المؤرّخين المتأخّرين في إيراد التفاصيل عن ملوك الدول التي لم تتمهّد فيها العصبيّة كما يقول، والتي لا يستقرّ فيها الحكم للنسب الواحد، من باب الذهول عن التبدّل والتغيّر في التاريخ[٢].

إنّ تأكيده لخطأ المؤرّخين في ذهولهم عن التبدّل والتغيّر في المفاهيم والمؤسّسات والوظائف والأخلاق عبر العصور، لا علاقة له بالوعي التاريخيّ المؤكّد لنسبيّة الظواهر ولمشروعيّة الاختلاف بين المراحل الزمنيّة دون إقامة تفاضل معياريّ بينها. بل هو تأكيد ضارب في هاجس الانتباه الضروريّ إلى «مزايا» الماضي وخصوصيّاته التي تكون فيها المفاهيم والمؤسّسات والوظائف والأخلاق في وضعها الأمثل، ثمّ تتضاءل قيمتها طردا مع التأخّر في الزمن إلى أن تصل الأمور إلى الفساد[٣].

١- المصدر السابق ١/ ص ٥١.

٢- وخارج هذه الأمثلة، يمكن أن نتتبّع معنى فساد الوضعيّة اللاحقة مقارنة بالوضعيّة الأصل في مجالات عديدة، من قبيل وضعيّة القول الشعريّ العربيّ، المقدّمة ١/ ص ١١٢٢ و١١٢٣.

٣- نعتبر قراءة ناصيف نصّار للنصّ الخلدونيّ في هذا الصدد، بالانطلاق من مفهوم الوعي التاريخيّ اللازم لفعل التحديث، نموذجا لبعثرة النصّ وحمل مقاطع منه على ما ترغب فيه الذات القارئة. ومجرّد النظر في بنية الكتابة عنده يكشف عن حرصه على خلق توافق بين منطلقاته هو الحداثيّة وأجزاء من النصّ الخلدونيّ. ففي مرحلة أولى يعرض مبدأ التغيّر بما هو مقوّم من مقوّمات الحداثة بشكل عامّ، ثمّ يتساءل ممهّدا للمرحلة الموالية: «فماذا أدرك ابن خلدون من هذا كلّه؟ وكيف أدركه؟» انظر **ابن خلدون في منظور الحداثة**، ضمن ☞

وخارج هذه الأمثلة لا يني ابن خلدون يقدّم ما اختصّت به الدولتان العربيّتان الأمويّة والعبّاسيّة في عهدهما المجيد – حسب رأيه – باعتباره الوضع الأمثل للعوائد وللأحوال، في مثل البيعة، حيث كانت مصافحة باليد كما نصّ على ذلك الرسول، «وأمّا البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحيّة الملوك الكسرويّة من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل»[1]. وفي ولاية العهد يعتبر ما قام به معاوية من العهد بالخلافة لابنه يزيد شرعيّا، و«فعل معاوية مع وفاق الناس له حجّة في هذا الباب». ولم يقصد معاوية بهذا العهد إلاّ الاتّفاق واجتماع الأهواء، «ولا يُظنّ بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك»[2]. كما يعتبر معاوية ومن جاء بعده من خلفاء بني أميّة مثل عبد الملك وسليمان، وصولا إلى خلفاء بني العبّاس مثل السفّاح والمنصور والمهدي والرشيد وغيرهم، معدّلين ثابتة عدالتهم عنده[3]. ويقرّ إثر هذه المعطيات بضرورة اعتبار الاختلاف بين العصور على أساس من اختلاف العصبيّات والمصالح المقترنة بها. يقول: «فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيّات، وتختلف باختلاف المصالح ولكلّ واحد منها حكم يخصّه، لطفا من الله بعباده»[4]. وهنا نلحظ في خطابه مراكز تكثّف معنويّ حول المعطيات التالية: قوّة العصبيّة **العربيّة**، معاضدة شرف النسب **النبويّ** لها، تميّز **الخلفاء** إلى عهد المأمون **بالعدالة**، قيام أهل العصبيّة بالوظائف السلطانيّة على **أكمل وجه**. ولا تعدو مراكز التكثّف الدلاليّ هذه أن تكون مرتكزات فكر سلفيّ يرى في الماضي تجسيدا للوضع الأمثل للعمران في بعديه السياسيّ الاجتماعيّ والثقافيّ الدينيّ.

☞ كتاب **فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ٢٠٠٧، ص ص ١٥-٣٠؛ وانظر أيضا: علي أومليل، **الخطاب التاريخيّ، دراسة لمنهجيّة ابن خلدون**، ص ص ٦٦-٦٩.

١- المقدّمة ١ / ص ٣٧٠ و٣٧١.

٢- المصدر السابق ١ / ص ٣٧٢ و٣٧٣.

٣- المصدر السابق ١ / ص ٣٧٣.

٤- المصدر السابق ١ / ص ٣٧٤.

وتتجلّى بنية المقارنة التقابليّة التي يقيمها بين عصره، القرن الثامن للهجرة، والعصر الماضي النموذجيّ، من خلال تواتر دلاليّ لمعني التحوّل نحو الفساد والانحدار والموت. ومن بين ما حفل به خطابه في تعريفه بعصره: «الدول وهرمها، بلوغها مداها، تداعيها إلى التلاشي والاضمحلال، انتقاض عمران الأرض، ضعف الدول والقبائل...» ويختم مؤلفا بين هذه الدلالات: «كأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»[1]. ولسنا نعني بنزعته السلفيّة في هذا الصدد وصفه المتشائم لعصره مقارنة بعصر أو عصور مضت، لأنّ هذا من باب الحقائق التاريخيّة الثابتة التي تتجاوزه؛ بل نعني صياغته من هذه المعطيات قوانين مدارها النسج على منوال الماضي لتحصيل أسباب قوّته، مع تشكيل صورة نموذجيّة له تتجاهل تماما مؤشّرات التأزّم التي كان يحويها والتي تسبّبت إلى حدّ كبير في تردّي الوضعيّة الحضاريّة العامّة إلى الحال التي «بكاها» هو نفسه. وسنرى أنّ ما يعتبره قوانين العمران البشريّ لا يعدو أن يكون **التجريد «النظريّ» للاختيارات السنيّة الأرثوذوكسيّة في مجمل المسائل الخطرة التي مثّلت نقاط جدل حادّ بينها وبين الاختيارات المخالفة المهمّشة والتي يمكن عدّ الكثير منها انتصارا لقانون التحوّل التاريخيّ الحقيقيّ غير المشدود إلى معيار السلف.**

لكنّ نموذجيّة السلف واختياراتهم لا يمكن أن ترتقي إلى مستوى المرجعيّة والحجّيّة، إلاّ إذا نجح الخطاب المدافع عنها في تخليصها من «رواسب الأخطاء البشريّة». ويتعلّق الأمر في هذا المستوى بالفترة الأصل – حسب التصوّر السلفيّ – وهي فترة الصحابة والتابعين. فمن المعلوم أنّ الخلافات التي نشبت بينهم والتي يمكن بموجبها القدح في إعلائهم وفي مدى تمتّعهم بمؤثّرات المقدّس الذي عايشوه، ظلّت محلّ تأويلات متعدّدة – داخل الخطاب السنّيّ – تراهن جميعها على إيجاد مخرج من «حرج وجودها». وسيدلي ابن خلدون بدلوه – وبطريقة ناجعة إلى أبعد حدّ في منطق الإيديولوجيا ومخاتلة الخطاب – ويقدّم مخرجا مفاده إسقاط مسؤوليّة

١- المصدر السابق ١ / ص ٥٣.

ما حدث عن البشر وخاصّة عن هذا الصنف المميّز، وتعليقها بآليّات «قانونيّة» في تصوّره توجّه الجميع.

لقد اعتبر عصر الصحابة، عصرا مثاليّا على جميع المستويات، عصرا خارقا للعادة بالمفهوم الذي يحدّده لهذا المصطلح، لأنّه عصر تجلّي «المقدّس» وعصر التمثّل الصحيح له. فقد تألّفت قلوب المسلمين الأوائل على أمر الدين واستماتوا دونه، بخوارق العادة، «وذلك من أجلّ الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردّد خبر السماء بينهم، وتجدّد خطاب الله في كلّ حادثة تتلى عليهم»[1]. ولهذا يستثنيه من القوانين التي ينظّر لها، استثناء مبرّرا بخصوصيّة اقترانه بالمقدّس. لكن ستفرز هذه الخصوصيّة أفضليّة تتمتّع بها العصور اللاحقة حسب معيار الاقتراب من زمن الوحي هذا. وهنا يأتي في الترتيب عصر التابعين وأتباع التابعين، ويظلّ أفضل العصور. وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى المباينة بالجملة بين الأصل والفروع التالية له تباعا في سلّم الزمن. يقول: «ثمّ لمّا درج الصحابة رضوان الله عليهم وجاء العصر التالي لعصرهم، تلقّى أهله هدي الصحابة مباشرة وتلقينا وتعليما، وقيل لهم التابعون. ثمّ قيل لأهل العصر الذين بعدهم أتباع التابعين. ثمّ اختلف الناس، وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادّة، والخروج عن الاستقامة»[2]. فملازمة الجادّة، والالتزام بالاستقامة من ميزات السلف التي تعليهم على سائر الأجيال المؤهّلين – بطبيعة الأشياء وبحكم العادة عنده – لأن يظلّوا في مرتبة تقلّ درجات عن مرتبة الأصل.

وتأتي ترجمته العقديّة لأفضليّة السلف بإبراز فضائلهم – وهذا أمر متواتر عنده[3] – وانفرادهم بمشاهدة «تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهيّة الواقعة، والملائكة المتردّدة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها»[4]. وتعضدها ترجمته

١- المصدر السابق ١ / ص ٣٧٦.

٢- شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص ١٨٠.

٣- انظر على سبيل المثال حديثه عن كراماتهم، في فصل «في علم التصوّف»، المقدّمة / ٢، ص ص ٨٦٧، ٨٨٠.

٤- المصدر السابق ١ / ص ٣٧٧.

التاريخيّة لاستقامتهم وملازمتهم الجادّة بتأويل الحادث من الخلافات البشريّة بينهم، وهي الخلافات التي أثبتتها كتب التاريخ قبله – وإن بطرق متباينة. ويؤكّد أنّ الاختلاف الذي جدّ بين الصحابة والتابعين «خلاف اجتهاديّ في مسائل دينيّة ظنّيّة»[1]. ويحلّل تباعا الحالات الثلاث التي سُجّل فيها هذا الاختلاف، وهي بين عليّ من ناحية وعائشة وطلحة والزبير، ثمّ معاوية، من ناحية ثانية؛ والحرب بين يزيد والحسين؛ والحرب بين عبد الملك وابن الزبير. ويعيد في تحليله هذا ثوابت الفكر السنّيّ السلفيّ الذي يعلي الجميع ويوجد مخرجا لا يقع بموجبه القدح فيهم[2]. والسبب هو أنّهم قدوة للمسلمين في كلّ العصور. يقول: «واعتقِدْ أنّ اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمّة، ليقتدي كلّ واحد بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله»[3]. ولهذا تتكثّف في مقاطع الخطاب الخاصّة بالفتنة بين الصحابة سجلاّت إثبات «الحقّ»، في مقابل سجلاّت نفي الباطل، بالنسبة إلى كلّ مظاهر الصراع ومراحله. وبين هذه وتلك من السجلاّت تحضر «العصبيّة» بما هي آليّة تبرير ناجعة لما قد يبدو «باطلا»، فيتحوّل إلى حقّ مطلق[4].

بالنسبة إلى عليّ، يؤكّد أنّه سكت عن نصر عثمان ولكنّه «لم يمالئ عليه، فحاشى لله من ذلك». وأنّ اختلافه مع معاوية وعائشة وطلحة والزبير، اجتهاديّ ولا يوجب التأثيم لأيّ طرف منهم. وأنّ من قتل عثمان هم «الغوغاء» ولا دخل للصحابة في ذلك. ثمّ يخلص إلى تأكيد المسلّمة السنّيّة في خطاب تعليميّ إيديولوجيّ: «فلا يقعنّ عندك ريب في عدالة أحد منهم ولا قدح في شيء من ذلك،

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٧٨.

٢- انظر هذا التحليل في المصدر نفسه ١/ ص ص ٣٧٨-٣٨٦.

٣- المصدر السابق ١/ ص ٣٨٦.

٤- انظر على سبيل المثال نموذجا دالاّ إلى أبعد حدّ، في تفسير ابن خلدون للفتنة، مجلّد١، ص ٣٦٤، ففي فقرة واحدة نجد من ناحية: «طريقهم فيها الحقّ»، «اجتهادهم في الحقّ»، «اجتهاده في الحقّ»، «قصد الحقّ وأخطأ»، «والكلّ كانوا في مقاصدهم على حقّ»؛ ومن ناحية ثانية نجد: «لم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيويّ»، «أو لإيثار باطل»، «أو لاستشعار حقد»، «كما يتوهّم متوهّم»، «وينزع إليه ملحد».

فهم من علمت، وأقوالهم وأفعالهم إنّما هي من[1] المستندات، وعدالتهم مفروغ منها عند أهل السنّة، إلاّ قولا للمعتزلة في من قاتل عليّا لم يلتفت إليه أحد من أهل الحقّ ولا عرّج عليه»[2].

أمّا بالنسبة إلى الخلاف بين الحسين بن عليّ ويزيد بن معاوية، فقد ميّز في تقييمه لموقف كلّ منهما بين المستوى العقديّ والمستوى الدنيويّ الاجتهاديّ – كما يقول. فالحسين أصاب عندما طلب الحكم ونافس فيه يزيد من منطلق أهليّته لذلك، فهذه الأهليّة لا جدال فيها. لكنّه أخطأ في تقدير عصبيّته ومدى قدرتها على منافسة عصبيّة بني أميّة. أمّا يزيد، فلئن ثبت فسقه فإنّ ذلك غير مؤثّر في أهليّته العصبيّة للحكم. ولا يجوز تأثيم الصحابة في مساندتهم لأحد المتخاصمين أو في إمساكهم عن خوض الصراع، لأنّها كلّها أمور اجتهاديّة، يُعذرون فيها ولا يخرجون عن الحقّ. غير أنّ قتل يزيد للحسين خطأ صريح في نظره، وهو «من فعلاته المؤكّدة لفسقه».

ويحمل موقف ابن الزبير من حيث سوء تقدير شوكة العصبيّة على موقف الحسين، «لأنّ بني أسد لا يقاومون بني أميّة في جاهليّة ولا إسلام». فضلا عن ذلك فإنّ عبد الملك مشهود له بالعدالة من قبل العلماء. يقول: «وناهيك بعدالته احتجاج مالك بفعله وعدول ابن عبّاس وابن عمر إلى بيعته عن ابن الزبير وهم معه بالحجاز». وإذا كان ابن الزبير قد أخطأ في هذا الأمر الاجتهاديّ، فلا ينبغي أن يُنظر إليه إلاّ باعتبار «الكلّ مجتهدين محمولين على الحقّ في الظاهر».

١- في الأصل «عن المستندات» ونحن نرجّح ما أثبتنا لتناسبه السياقيّ والدلاليّ مع ما ورد قبله وبعده.

٢- اقتصر ابن خلدون على رأي بعض المعتزلة من ذوي النزوع الشيعيّ في تخطئتهم لمن حارب عليّا، وسكت عن موقف المعتزلة المبدئيّ في عدم الاعتراف بعدالة مسبقة ومفروضة لأيّ كان. هذا فضلا عن سكوته تماما عن موقف الخوارج من نفس المسألة – وهو مماثل لموقف المعتزلة من حيث سنده العقليّ التاريخيّ – ومؤلّفاتهم التاريخيّة حافلة بالمعطيات التي حفّت بالاختلاف بين الصحابة والتابعين. انظر على سبيل المثال، «**الجواهر المنتقاة في ما أهمله كتاب الطبقات**» لأبي القاسم البراديّ، طبعة حجريّة بالمكتبة الوطنيّة بتونس.

وينتهي إلى المعنى الذي يراهن على استمرار صحّته، وهو مسلّمة العدالة التي تجب في رأيه لجيل السلف الصالح، «فهم خيار الأمّة، وإذا جعلناهم عرضة للقدح فمن الذي يختصّ بالعدالة؟» ويوضّح الرسم البيانيّ لتفاضل العصور في التاريخ - حسب تصوّره والتصوّر السنّيّ عامّة - وهو الذي يجسّده الحديث المنسوب إلى الرسول: «خير الناس قرني، ثمّ الذين يلونهم، مرّتين أو ثلاثا، ثمّ يفشو الكذب». وقد فسّر التراث السنّيّ هذا الحديث كما يلي: «القرن أهل كلّ مدّة كان فيها، أو كان فيها طبقة من أهل العلم، قلّت السنون أو كثرت، والدليل على هذا قول النبيّ (ص): خيركم قرني، يعني أصحابي، ثمّ الذين يلونهم، يعني التابعين، ثمّ الذين يلونهم، يعني الذين أخذوا عن التابعين». وضمن هذا التصوّر التاريخيّ السلفيّ يتشكّل كامل المشروع الاجتماعي التاريخيّ الذي يروم ابن خلدون تثبيته.

وتلي مرحلة تنزيه السلف عن أخطاء البشر، مرحلة تثبيت مرجعيّتهم في تقييم المسائل، وفي إعادة إنتاج المعنى الذي يصلح أن يُعتمد عامّة. فهو يعرض في سائر المواضيع التي يطرحها رأي السلف ويعتبره معيارا للصحّة. إذ يستشهد في كلّ مسألة يطرحها بالسلف. ويستعمل عبارات متكرّرة من قبيل «العلماء من سلف الصحابة» و«السلف من الصحابة والتابعين»، و«علماء السلف»[١]، ويعتبر قولهم حجّة. «فدلّ على أنّهم (أي الصحابة) متّفقون على صحّة هذا.. عارفون بمشروعيّته، والإجماع حجّة كما عُرف»[٢]. كما يعتدّ بقول من هو من «أتباع السلف وعلى طريقة أهل السنّة»[٣]. ويكتفي في الكثير من الأحيان بالدليل المستمدّ من رأي السلف. يقول مثلا: «بهذا يتبيّن لك غلطهم في وجوب النبوّات وأنّه ليس بعقليّ وإنّما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمّة»[٤]. وتتعدّد مواقفه الصادرة

١- المقدّمة ٢/ ص ٨٤٩.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٣٧٢.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٥٣.
٤- المصدر السابق ١/ ص ٧٣.

عن نزعة سلفيّة واضحة في مواضيع عديدة، يضيق المجال عن ذكرها كلّها. واخترنا أن نقف من بينها على نماذج يستبعد المرء أن ينظر إليها صاحب علم جديد وهو علم العمران نظرة سلفيّة، لإمكان ابتعادها عن المسائل العقديّة المباشرة، وهي قضايا اللغة والأدب.

لم ينظر ابن خلدون إلى اللغة بما هي مقوّم اجتماعيّ هامّ يترجم وعي المجموعة وثقافتها – كما يقتضي ذلك المستوى الوصفيّ البسيط للعمران – بل نظر إليها باعتبارها موضوع علم من العلوم الوسائل اللازمة لفهم الشرع[1]. فهو لم يعتبر علم اللغة خارج حدود كونه من العلوم الآليّة «الضروريّة على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعيّة كلّها من الكتاب والسنّة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم»[2]. وينبّه تنبيها دالاّ في هذا الصدد إلى أنّ العلوم الوسائل – بما في ذلك علم اللغة – «لا ينبغي أن يُنظر فيها إلاّ من حيث هي آلة لذلك الغير فقط. ولا يوسّع فيها الكلام ولا تفرّع المسائل، لأنّ ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير»[3]. وسينعكس هذا التصوّر الفقهيّ للغة على دراسته للظاهرة اللسانيّة في العمران، بل إنّه سيحصر مشاغله اللغويّة في نطاق معياريّ سلفيّ لا يهتمّ بالواقع اللغويّ في مجتمع ما إلاّ من حيث مدى سماحه بإجراء الوظيفة «الشرعيّة» الموكولة إلى اللغة حسب هذا التصوّر.

فاللغة من هذا المنظور، ملكة صناعيّة تحصل بالاكتساب. «والملكات لا تحصل إلاّ بتكرار الأفعال لأنّ الفعل يقع أوّلا وتعود منه للذات صفة، ثمّ تتكرّر فتكون حالا. ومعنى الحال أنّها صفة غير راسخة، ثمّ يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة»[4]. ويبرّر بمبدإ أنّ اللغةَ اكتسابٌ التغيّرَ الحاصلَ على اللغةِ العربيّةِ

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٨٠ و٧٨١.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٥٥.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٣٦ و١٠٣٧.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧١.

الصافيةِ والمعيارِ عنده، وهي لغةُ قريش. وهو في كلّ الفصول التي عقدها لدرس القضايا اللغويّة، يستعمل المقابلة بين وضعها الأصليّ السليم وأوضاعها الحادثة بعده، والتي هي فساد طرأ على هذا الأصل. يقول: «ثمّ فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم. وسبب فسادها أنّ الناشئ من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيّات أخرى غير الكيفيّات التي كانت للعرب، فيعبّر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم. ويسمع كيفيّات العرب أيضا. فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربيّ»(١). وعلى أساس تفوّق نوعيّ للغة قريش لغة القرآن يعتبر أنّها «أفصح اللغات العربيّة وأصرحها لبعدها عن بلاد العجم من جميع جهاتهم»(٢). و«البيان والبلاغة في اللسان المضريّ أكثر وأعرق»(٣). و«الكلام العربيّ لذلك أوجز وأقلّ ألفاظا وعبارة من جميع الألسن»(٤). ولا يمكن أن يحيل خطاب مبنيّ على صيغ التفضيل إلا على تمركز تيولوجيّ مفاده أنّ لغة قريش – لغة الوحي – هي المعيار الذي تصنّف على أساسه القيمة اللغويّة لكلّ مجموعة. ونجده يقيم دوائر تفاضليّة تتسع شيئا فشيئا على أساس مدى الاقتراب أو الابتعاد عن مركز الدائرة المعيار: قريش. فلغة ثقيف وهذيل وخزاعة وبني تميم وغيرهم.. أفضل من لغة القبائل التي تبتعد أكثر عن مركز قريش، وتقترب من الأعاجم(٥)، وهي قبائل ربيعة ولخم وجذام وغسّان وغيرهم... وهكذا «على نسبة

١- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧٢.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧٢.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧٣.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧٣.

٥- يتطابق هنا استعمال ابن خلدون لكلمة أعاجم، جمع أعجميّ مع المعنى اللغويّ المباشر الذي استحدث في الأصل للدلالة على من لا يحسن الكلام والذي في كلامه لكنة. وغير العرب بالنسبة إلى العرب هم لا يحسنون الكلام! انظر اللسان، مادّة عجم. بل إنّ ابن خلدون يستعمل معيار مدى القرب من اللسان الفصيح الصحيح – لسان مضر، لتسمية بعض أجيال العرب، بالعرب المستعجمة. انظر تاريخ ابن خلدون٣/ ص ٢٨ و٢٩.

بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحّة والفساد»[1]. ويكرّر عبارات الفساد والتحوّل والتغيّر والنقص وما في معناها، في أكثر من سياق. وسبب اعتبار لسان قريش أو مضر أفضل الألسنة هو أنّ «القرآن منزّل به والحديث النبويّ منقول بلغته وهما أصلا الدين والملّة»[2].

ويمثّل الهاجس الشرعيّ مركز الثقل المعنويّ الذي يسيطر على خطاب ابن خلدون في طرحه لهذه المسألة. فكلّ الفصول التي عقدها مدارها اللسان المضريّ: حقيقته، مدى الابتعاد عنه أو الاقتراب منه، أسباب الابتعاد، كيفيّة استعادته عبر تعلّمه، واللغة تُكتسب بالتعلّم كما قال. ويكفي في هذا الصدد أن نستعرض عناوين الفصول المخصّصة للغة لنلاحظ مركزيّة المعيار الألسنيّ المضريّ السلفيّ. من هذه العناوين: «في أنّ لغة العرب في هذا العهد لغة مستقلّة مغايرة للغة مضر وحميَر»، «في لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر»، «في تعلّم اللسان المضريّ»، «في أنّ ملكة هذا اللسان (أي اللسان المضريّ) غير صناعة العربيّة ومستغنية عنها في التعليم»، «في أن الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانيّة التي تُستفاد بالتعليم ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربيّ كان حصولها له أصعب وأعسر»، إلى غير ذلك من العناوين... فضلا عن كلّ هذا، لا يثير من الإشكاليّات المتّصلة باختلاف الألسن واللهجات إلاّ ما يتعلّق بالقراءات بين صحّة البعض منها وخطأ البعض الآخر. ويفصل المقال في الخلاف المتعلّق بكيفيّة نطق القاف، بتغليب القراءة التي يرجّح أنّها مطابقة للغة السلف. يقول: «نعم نقول إنّ الأرجح والأولى ما ينطق به... أهل الجيل الأوّل من سلفهم، وأنّها لغة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم»[3]. إنّ المعنى أو المسلّمة التي تفرز هذه الرؤية لديه في موضوع اللغة، هي أنّ شكل الوجود السليم

١- المقدّمة ٢/ ص ١٠٧٢.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧٥.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٧٧ و١٠٧٨.

للمجتمع الإسلاميّ هو مدى امتلاكه للوسيلة اللغويّة الضروريّة لتمثّل الشرع وتطبيقه، بعيدا عن القضايا الألسنيّة المتّصلة بالاجتماع البشريّ غير الخاضع لمعيار عقديّ. فاللغويّون أنفسهم وقبل ابن خلدون، فصلوا في معيار الصحّة عندهم مثلا بين الاعتبار اللغويّ الاجتماعيّ والمعيار الدينيّ[1].

ولا قيمة للغة المستعملة والمتداولة – المخالفة في الحقيقة للغة مضر القديمة – إلاّ في تحقيق التواصل بين مستعمليها وتفاهمهم. «وكلّ منهم (أي أهل المشرق وأهل المغرب في عهده) متوصّل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عمّا في نفسه». ويعتبر أن «هذا معنى اللسان واللغة»[2]، بمعنى الحدّ الأدنى الذي يجوز به استعمال اللغة، وهي لا ترتقي معه إلى مستوى اللغة المعيار لغة مضر القديمة. ولكن بما أنّ اللغة ملكة تُتعلّم كما يؤكّد ذلك، فإنّ باب الأمل يظلّ مفتوحا لتدارك النقص اللغويّ الحاصل عن طريق التعليم. وعلى المتعلّم الذي «يبتغي هذه الملكة (ملكة اللسان المضريّ) ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن، والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولّدين أيضا في سائر فنونهم... وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول نظما ونثرا»[3]. إنّه في كلّ المسائل التي درس فيها إشكاليّات اللغة، مشدود إلى معيار لغويّ سلفيّ قطباه السائد من

١- تتّفق مجموعة هامّة من اللغويّين على عدم جواز الاستشهاد بالحديث باعتبار أنّ «رواة الحديث أتت بالمرادف، ولم تأت بلفظ الرسول. إذ المعنى هو المطلوب ولاسيّما تقادم السماع وعدم ضبطها بالكتابة والاتّكال على الحفظ. والضابط منهم من ضبط المعنى، وأمّا من ضبط اللفظ فبعيد جدّا لاسيّما في الأحاديث الطوال». لذلك ترك الاستشهاد بالأحاديث «الواضعون الأوّلون لعلم النحو والمستقرئون للأحكام من لسان العرب... ومن نظر في الحديث أدنى نظر عَلم عِلم اليقين أنّهم يروون بالمعنى». عبد القادر بن عمر البغدادي، «**خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**»، ج١، ص ٥ و٦. ويذكر البغدادي من هؤلاء اللغويّين أبا عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه والكسائيّ والفرّاء وعليّ بن المبارك الأحمر وهشام الضرير وأبا الحسن بن الضائع وأبا حيّان.

٢- المقدّمة ٢/ ص ١٠٧٩.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٨٠ و١٠٨١.

المخالفة للسان مضر من ناحية، وما ينبغي أن يسود من استعادة هذا اللسان ما أمكن ذلك من ناحية ثانية. إذ ليس من باب الاعتباط أن يقف وقوفا مطوّلا عند كيفيّة تعلّم هذه اللغة، ومدى درجة الإبداع في ذلك وشروطه.

وفي الأدب يعتبر أنّ كلام الإسلاميّين في النظم كما في النثر أعلى طبقة في البلاغة من كلام الجاهليّين. وكذلك شأن كلام «السلف من العرب في الدولة الأمويّة وصدرا من الدولة العبّاسيّة». والسبب في نظره «أنّ هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم؛ فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهليّة». ويقيم مقارنة في الخصائص الأسلوبيّة بين الأدب الجاهليّ والأدب الإسلاميّ السلفيّ أساسها تمجيديّ. فالأدب الإسلاميّ لتأثّره «بالكلام العالي الطبقة» هو «أحسن ديباجة وأصفى رونقا، وأرصف مبنى وأعدل تثقيفا»[١]. وقد علّق قاض سمع هذا التعليل، بأنّه لا يمكن أن يصدر إلاّ عن فقيه. وفعلا إنّه لا يعدو أن يكون رأي فقيه سنّيّ في الأدب، لأنّ النقّاد القدامى يميّزون بين أدبيّة النصّ والجانب العقديّ. فهم يعتبرون الشعر الإسلاميّ المبكّر ضعيفا بالمقارنة مع الأدب الجاهليّ[٢]. ولم يثيروا هذه الأسباب العقديّة التمجيديّة التي يعتدّ بها ابن خلدون.

إنّ موقفه من قضايا اللغة والأدب، هو نموذج تمثيليّ لسائر مواقفه من العلوم. إذ لا يكاد عرضه لعلم منها يخلو من نزعة معياريّة سلفيّة، يكون بمقتضاها ما سبق أصحّ وأتمّ وأحسن ممّا جاء بعد.

١- المصدر السابق ٢/ ص ١١١٥.

٢- جاء في كتاب «**الشعر والشعراء**» لابن قتيبة: «الشعر نكد بابه الشرّ، فإذا دخل في الخير ضعف». ج ١/ ص ٢٢٤.

٢-٢. المعيار العرقيّ والعقديّ

ضبط ابن خلدون للعمران البشريّ ستّ مقدّمات[١] هي بمثابة المحدّدات الأساسيّة التي ينظر منها إلى الاجتماع البشريّ نظرة مقارنيّة طرفاها «المعتدل» من ناحية، و«المنحرف» من ناحية ثانية. والمقدّمة مصطلح قائم الذات في التأليف العلميّ القديم، ويفيد المسلّمات والمبادئ العامّة التي تنبني عليها مسائل ذلك العلم، وأدلّة صحّتها. يقول الجرجانيّ: «تطلق المقدّمة تارة على ما تتوقّف عليه الأبحاث الآتية... وتارة تطلق على ما تتوقّف عليه صحّة الدليل». و«مقدّمة العلم ما يتوقّف عليه الشروع في المقصود»، «والفرق بين المقدّمة والمبادئ، أنّ المقدّمة أعمّ من المبادئ»[٢]. وقد استعمل ابن خلدون هذا المصطلح بهذا المفهوم في تصوّره لعلم التاريخ وما يلزم له من الثوابت والقوانين، ومن هنا جاءت تسمية القسم الأوّل من كتاب العبر **بالمقدّمة**. فالأمر لا يتعلّق بمجرّد قسم أوّل من العمل يمهّد له – كما هو المعنى الحديث المتعارف – بل يتعلّق بمُوجِّهات معرفيّة لعمليّة إنتاج المعنى وتقبّله في نفس الوقت. وداخل المقدّمة اللازمة للعمل التأريخيّ (كتاب العبر) – وهي التي تحوّلت إلى علم العمران – قام بمقدّمة لعلم العمران نفسه، أوردها في ستّة مبادئ، هي تلك التي رآها ضروريّة للبحث في العمران البشريّ. كما أنّه استعمل في سياقات عديدة من المقدّمة مصطلح «المقدّمة»، أثناء حديثه عن العلوم ومختلف المباحث[٣].

١- احتلّت هذه المقدّمات حيّزا لا بأس به من المقدّمة (ص ص ٦٩-٢٠٩)، ممّا يدلّ على أهمّيّتها في عمل ابن خلدون.

٢- الجرجانيّ، كتاب التعريفات، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥، ص ٢٢٥. وانظر على سبيل المثال كيف صدّر الغزالي كتابه «**تهافت الفلاسفة**» بجملة من المقدّمات، قال في شأنها: «ولنصدّر الآن الكتاب بمقدّمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب». ص ٢٩.

٣- المقدّمة ٢/ في علم الكلام ص ص ٨٣٤، ٨٣٥؛ في علم الأزياج، ص ٩٠٧؛ في علم المنطق، ص ص ٩١١، ٩١٤، ٩١٥؛ في علوم السحر والطلسمات، ص ٩٢٥؛ في علم الكيمياء، ص ٩٧٨؛ في الفكر الإنسانيّ، ص ١٠٣٢؛ في اللغة، ص ١٠٧٥.

لذلك فإنّ مفهوم المقدّمة عنده يكتسي أهمّيّة بالغة من حيث تأسيسه للمنطلقات المعرفيّة التي يؤسّس عليها نظريّته في العمران. وقد جاءت المقدّمات الستّ المذكورة بمثابة العلامات les jalons الموضّحة لتوجّهه في طرح هذه النظريّة. وسنعرض بدءا لمجمل المقدّمات لتبيّنها، ثمّ نرى المرجعيّة التي تصدر عنها، وهي مرجعيّة التفوّق العرقيّ لقوم معيّنين، أولئك الذين أسّسوا أفضل شكل للعمران، وهو العمران **العربيّ** الإسلاميّ، في شكله **السنّيّ** الصراطيّ (أي الأرثوذوكسي).

- <u>المقدّمة الأولى</u>: هي تثبيت للأرضيّة الاجتماعيّة السياسيّة التي تكتنف كلّ وجود بشريّ. وتنبني على ترابط شرطيّ بين أربعة معطيات متتالية: الاجتماع الإنسانيّ ضروريّ لتحصيل أسباب الحياة ← الاجتماع مؤدّ إلى التنازع بين الناس ← لا بدّ من وازع «يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة»[1] ← مرجعيّة هذا الوازع شرعيّة، هي النبوّة وخلافتها، وليست عقليّة كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة.
- <u>المقدّمة الثانية</u>: هي وصف جغرافيّ للأرض[2]، يتمثّل في بيان توزيع اليابسة والبحار والأنهار فيها، ومعرفة نسبة المعمور منها، والأقوام الذين يسكنونه. والغاية من هذا الوصف هي إبراز الأقاليم والأجزاء الأكثر عمارة فيها، مع إبراز أسباب ذلك العمران ونتائجه، تمهيدا مبدئيّا لنوعيّة القوانين التي ستؤسّس لاحقا. ومختلف الأقاليم سبعة – كما حدّدها الجغرافيّون والفلاسفة قبله – الأوّل منها والسابع متطرّفان «منحرفان»، ثمّ يقلّ هذا الانحراف تدريجيّا، ويتنامى الاعتدال إلى أن نصل إلى منطقة الاعتدال المثلى وهي الإقليم الرابع وما جاوره.

١- المصدر السابق ١/ ص ٧٢.

٢- بعض المعلومات التي يقدّمها ابن خلدون في هذا الصدد – وهو ينقلها عن الجغرافيّين السابقين له – لم تثبت صحّتها اليوم، من قبيل أنّ القطب الشماليّ شديد البرودة والقطب الجنوبيّ شديد الحرارة، وأنّ القسم الجنوبيّ لخطّ الاستواء خال من العمران، أو هو في أحسن الحالات قليله. المقدّمة، ١، ص ص ٧٦، ٨٣، ٨٧–٨٨؛ ويذهب ابن رشد كما يورد ذلك ابن خلدون، إلى «أنّ خطّ الاستواء معتدل وأنّ ما وراء خطّ الاستواء في الجنوب، بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا». المصدر نفسه ١/ ص ٨٧.

- المقدّمة الثالثة: وهي متولّدة عن الثانية، تخصّ حقيقة تأثير الهواء في البشر – ماديّا ومعنويّا – تبعا لمواقعهم من هذه الأقاليم المفاضَل بينها. وسيكون هناك تأثير إيجابيّ من ناحية، وآخر سلبيّ من ناحية ثانية، حسب مفهوميْ الاعتدال والانحراف، أيضا.
- المقدّمة الرابعة: وهي خاصّة بتأثير الهواء في سلوك البشر وأخلاقهم وأحوالهم النفسيّة، تبعا لنوعيّة البيئة التي ينتمون إليها من الأقاليم السبعة المذكورة. وسيكون هذا التأثير كذلك ثنائيّا متقابلا، منه المحمود ومنه المستهجن.
- المقدّمة الخامسة: وهي خاصّة بتأثير نوعيّة الأغذية وكميّتها في أبدان البشر وأخلاقهم. إذ هناك أغذية مثاليّة ذات تأثير إيجابيّ «بدنيّا» و«ثقافيّا»، وهناك أخرى مذمومة ذات تأثير سلبيّ. وتتبع نوعيّة هذه الأغذية المنتجات الفلاحيّة الخاصّة بكلّ بيئة.
- المقدّمة السادسة: وهي تختلف عن المقدّمات السابقة في الزاوية المنظور منها إلى الإنسان. فتلك تهمّ المحدّدات الطبيعيّة لوجوده الاجتماعيّ، وهذه تهمّ المؤثّرات «الغيبيّة» أو العلويّة في وجوده الثقافيّ. فلا يمكن فهم الوجود البشريّ دون فهم المحدّدات الغيبيّة التي تتحكّم فيه. وهذه المحدّدات هي المقدّمة التي تتميّز نوعيّا عن سابقاتها، من حيث أنّها تتفرّد بخاصيّة الاتّصال بعالم الحقّ الأزليّ، ومنه تستمدّ قدرة «خارقة» على إحداث الأثر في الأرض وفي التاريخ البشريّ. والعناوين التي وضعها ابن خلدون في تفصيله لهذه المقدّمة دالّة على المسلّمات التي تكرّسها: «في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا». ومن العناوين الفرعيّة نجد: تفسير حقيقة النبوّة، أصناف النفوس البشريّة، الوحي، الكهانة، الرؤيا، الإخبار بالمغيّبات. وهكذا يتكوّن في تصوّره للوجود البشريّ قطبان: قطب هو المعطيات الطبيعيّة التي «خلقها الله وسخّرها للإنسان»، وقطب ثان هو المحدّد لتحرّك الإنسان وتحديد اختياراته الفرديّة والاجتماعيّة داخل هذا الإطار الطبيعيّ، وهو قطب

الاتّصال بمصدر الحقيقة المفارق، إمّا عبر الكهانة أو النبوّة أو غيرهما من «مدارك الغيب»، كما قال. **ومن الهامّ جدّا في هذا الصدد أن نسجّل غياب الحديث عن العقل باعتباره ملكة إدراك من المفروض أن تكون لها مكانة وأن لا تُقصى من مقدّمات توضّح مختلف المحدّدات التي تنشئ عمرانا إنسانيّا، أي محوره الإنسان في كلّ أبعاده، وتتحكّم في حركته. لكنّه يسكت تماما عن العقل ويطنب في الحديث عن قوى الإدراك المفارقة، تلك التي تخرج عن منطق العقل، بل تلغيه في الكثير من الأحيان[1]، فيصبح لها الدور الرئيسيّ في هذه الحركة التي تكوّن في استمراريّتها التاريخَ. وسنرى أنّه سيبني على هذا التصوّر كلّ المسائل التي ستعرض في تحليله لمقوّمات العمران من ضرورة الاجتماع، وضرورة الانتظام تحت سلطة، وجبريّة المرور من طور إلى آخر، إلى غير ذلك...**

هي ذي المقدّمات التي حرص على أن يثبتها ويحصل على موافقة المتقبّل عليها قبل أن يتقدّم به في دروب البحث ومنعرجاته المختلفة. وبالنظر إليها منفردة أوّلا، وفي علاقاتها ببعضها البعض ثانيا، تتبيّن لنا جملة الثوابت الفكريّة العقديّة التي يصدر عنها، ومن خلالها ينظر إلى الإنسان في التاريخ.

ويتجلّى ذلك في معان تتكرّر من مقدّمة إلى أخرى، بكيفيّة ترتقي إلى المعيار الذي يتحكّم في كلّ المعاني المنتَجَة في النصّ الكبير. والقاسم المشترك بينها هو هيمنة نزعة المقارنة بين الشعوب والأقوام في مستويَيْ العوامل الطبيعيّة الجغرافيّة، والعوامل الثقافيّة الدينيّة.

لكن على أيّ أساس سيبني هذه المقارنة؟

يمكن بدءا توضيح علاقة التفاضل التدريجيّ العامّ بين الأقاليم التي تتوزّع فيها الشعوب والأمم – كما يصرّح بها ابن خلدون – من خلال الرسم التالي:

١- احتلّت هذه المقدّمة خمسين صفحة، وتفوق هذه المساحة النصيّة ثلث القسم المخصّص للمقدّمات الستّ مع بعضها. انظر ص ص ٦٩–٢٠٩، من المصدر السابق ١.

الأقاليم الأكثر اعتدالا، وتضمّ أهل المغرب والشام
والحجاز واليمن والعراقين والهند والصين، والأندلس

من قرب منهم في هذه الأقاليم المعتدلة

البقيّة أبعد في الاعتدال وفي الإنسانيّة
في جميع أحوالهم

لقد بنى هذه المفاضلة بين الأقوام بمعيار ما هو مستقيم ومعهود وصائب في دائرته البيئيّة والثقافيّة، وسمّاه بـ«**المعتدل**»؛ وما هو غريب أو لا يتماشى والمتعارف مع هذه الدائرة وحقائقها، وسمّاه بـ«**المنحرف**». والملاحظ طغيان هذين المصطلحين على خطابه وهو يقارن بين الأقوام والأمم سواء في مجالاتها الجغرافيّة-السياسيّة، أو في طرق عيشها، أو في ثقافاتها ومعتقداتها، أو في أخلاقها. فالمواقع الجغرافيّة كما رأينا منها المتسنّم أعلى هرم الاعتدال، ومنها المتوسّط ومنها المنحرف البعيد عن الاعتدال؛ والحيوانات والنباتات والأنشطة الصناعيّة والمعارف والعلوم، منها المعتدل ومنها المنحرف؛ ويصل إلى مركز الثقل في موضوع المقارنة، وهو وجود أقوام يتميّزون بصفة الاعتدال وآخرين منحرفين، بكلّ ما تحمله هاتان الصفتان من خلفيّات تفاضليّة عرقيّة[1]. فعندما يصرّح بأنّ «**جميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسّطة مخصوصة بالاعتدال، وسكّانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا**»، هو في الحقيقة يصرّح بأنّ الوجود الاجتماعيّ لكلّ المجموعات البشريّة ليس متساويا، بل هناك الصحيح «المعيار» للوجود

١- تكرّر هذان المصطلحان بكثرة في المقدّمات الستّ التي حدّدها ابن خلدون، ويمكن أن نعود إلى السياقات التالية: مجلّد ١/ ص ص ٧٣، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، إلى غير ذلك ممّا ورد في هذه المقدّمات.

الأمثل، وهناك «المنحرف» الذي لا يستحقّ الاهتمام إلاّ للتنبيه من وجوه انحرافه، وهو تنبيه يصبّ في آخر المطاف في بيان **الاجتماع الصحيح** القائم على **الاعتقاد الصحيح** المتأتّي من الرسالات والنبوّات.

وفي هذا المستوى يقرن – دون مواربة – بين الأقوام المعتدلين في كلّ أحوالهم، وتجلّي المقدّس فيهم دونا عن غيرهم. ويعتبر ذلك مزيّة تربأ بهم عن سائر الأقوام. يقول: «حتّى النبوّات فإنّما توجد في الأكثر فيها (أي الأقاليم المعتدلة). ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبيّة ولا الشماليّة. وذلك أنّ الأنبياء والرسل إنّما يختصّ بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم... وذلك ليتمّ القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله»[١]. ويحدّد هويّة الأقوام المعتدلين، فإذا هم «أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيّين». ومن كان قريبا منهم. أمّا المنحرفون فهم سائر الأمم: معاشهم غريب، و«أخلاقهم قريبة من خلق الحيوانات العجم... ويبعدون عن الإنسانيّة». وعقائدهم منحرفة، «فلا يعرفون نبوّة ولا يدينون بشريعة، إلاّ من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقلّ النادر». ويشمل هذا الاستثناء الأقوام الذين دانوا بالإسلام أو بالنصرانيّة. فتديّنهم هذا هو الذي أخرجهم من الانحراف وقرّبهم من الاعتدال. أمّا «من سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوبا وشمالا، فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسيّ قريبة من أحوال البهائم»[٢]. والجدير بالملاحظة رميه لبعض الأجناس – بحكم هذا التصنيف – في أسفل الدرك من البشريّة، واعتبرهم بطبيعتهم لا يصلحون إلاّ للرقّ، وهم «أمم السودان»[٣]. فالرقّ – حسب اعتباره هذا – ظاهرة متماشية مع طبيعة الأشياء، ومقتضية له. وبهذا المفهوم «الطبيعيّ» للرقّ يتراجع ابن خلدون تراجعا نوعيّا عن مفهومه

١- المصدر السابق ١/ ص ١٤١ و١٤٢؛ وانظر ص ٧٣، من المجلّد نفسه.

٢- جاءت هذه المقارنات في الصفحتين ١٤٢ و١٤٣ من المجلّد١ من المصدر نفسه.

٣- المصدر السابق ١/ ص ٢٦١.

«الحكميّ» العارض عند أهل السنّة قبله، وهو كما حدّده الجرجانيّ: «عجز حكميّ... أمّا أنّه عجز فلأنّه (أي العبد) لا يملك ما يملكه الحرّ من الشهادة والقضاء وغيرهما؛ وأمّا أنّه حكميّ، فلأنّ العبد قد يكون أقوى في الأعمال من الحرّ حسّا»[1]. وعند ابن خلدون أصبح الرقّ عجزا طبيعيّا عند الأقوام الذين خُلقوا بطبيعتهم للرقّ! ويتقدّم خطوة أخرى في بلورة الرقّ الطبيعيّ، العائد إلى «نقص الإنسانيّة»، مميّزا إيّاه عن الرقّ «الوظيفيّ» – وهذا هو الحكميّ عنده – الذي يكون طريقا إلى المناصب، في السياسة كما في التجارة وغيرهما... وهو الرقّ الذي يكون في أمم «الترك والجلالقة والإفرنجة».

غير أنّه واجه إشكالا في هذا التصنيف الثنائيّ للمناطق بين اعتدال وانحراف، ويتمثّل في وقوع بلاد الحجاز[2] – حيث مكّة والمدينة «أفضل بقاع الأرض» حسب عبارته في سياق آخر[3] – في الإقليم الثاني، وهو تبعا للترتيب المذكور آنفا من الأقاليم المنحرفة. فكيف تكون الأماكن المقدّسة غير منحرفة وهي في إقليم منحرف؟ هنا يلجأ إلى تخريج جغرافيّ هو من جنس التخريج الفقهيّ المبنيّ على العلّة والقياس. فالعلّة في انحراف الأقاليم الجنوبيّة وأهلها، هي شدّة الحرارة و«اليبس». والدليل على شدّة الحرارة لون الأهالي الأسود، إذ «يلحّ القيظ الشديد عليهم وتسودّ جلودهم لإفراط الحرّ». بينما جزيرة العرب تحيط بها البحار من ثلاث جهات ممّا أدّى إلى توفير الرطوبة التي تتميّز بها الأقاليم المعتدلة. ودليل اعتدال الحرارة فيها أنّ أهلها ليسوا سودا. يقول: «إنّ جزيرة العرب كلّها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحرّ، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب

١- التعريفات/ ص ١١١.

٢- المقدّمة ١/ ص ٩٩.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٦٢٢؛ ويعتبر المساجد المعظّمة في مكّة والمدينة وبيت المقدس، في أعلى الترتيب الذي تصوّره لمختلف بقاع الأرض. يقول: «فانظر كيف تدرّجت الفضيلة في هذه المساجد المعظّمة، لما سبق من عناية الله لها». المصدر نفسه ٢ / ص ٦٣٥.

رطوبة البحر»[1]. وعن طريق هذه العلّة يُخرج جزيرة العرب من «حكم» إلى آخر، ترتقي بموجبه إلى رتبة الأماكن المعتدلة، ويرتقي أهلها إلى رتبة الأقوام «المعتدلين في كلّ أحوالهم».

ويظلّ هاجس اقتراب أيّة مجموعة أو أيّة أمّة من الحقيقة الإلهيّة هو الذي يحرّك المعاني المقارنيّة التي ينتجها الخطاب الخلدونيّ. فهو في وصفه للأقوام الذين يسكنون الأقاليم المذكورة، ينبّه باستمرار إلى نوعيّة عقائدهم في اعتدالها أو انحرافها. من ذلك نورد النماذج التالية، وهي تتعلّق بوصف عقائد أقوام يسكنون الإقليم الأوّل المنحرف، بل الشديد الانحراف في نظره.

النموذج الأوّل: يتحدّث عن عقيدة قوم يسكنون جزرا في البحر المحيط، قائلا: «وعبادتهم السجود للشمس إذا طلعت، لا يعرفون دينا ولم تبلغهم دعوة»[2]. والخطاب هنا في تجاوزه المستوى الوصفيّ للحالة العقديّة الموجودة إلى مستوى نقديّ تترجم عنه سجلاّت «عدم معرفة الدين» و«عدم بلوغ الدعوة إليهم»، يكشف عن صدوره عن نظرة معياريّة لا تعترف بوجود اجتماعيّ ذي قيمة تُذكر، إلاّ إذا كان له دين أو بلغته دعوة. أي إنّ الوضع «الطبيعيّ» المفترض هو أن «يعرفوا الدين وأن تبلغهم الدعوة». وما لم يحدث هذا فالوضع منقوصٌ.

النموذج الثاني: يصف عقيدة قوم من السودان يسكنون جنوبيّ نهر النيل، بكونها – وبكلّ إيجاز معبّرٍ – كفرا. قال: «وفي جنوبيّ هذا النيل قوم من السودان يقال لهم لملم، وهم كفّار»[3]. ومعلوم أنّ حكم التكفير صادر عن عقيدة «الأنا» التي تكون عاجزة عن فهم عقيدة «الآخر» بغير معنى المقارنة، ثمّ الإقصاء من دائرة الشرعيّة العقديّة. وهذا الحكم نتاج متوقّع من عقل فقهيّ يقيّم العمران، وناشز عن عقل معرفيّ ديدنه معرفة الإنسان في مختلف أشكال وجوده العمرانيّ.

١- المصدر السابق ١/ ص ١٤٣. وقد اعتبر ابن خلدون أنّ الرطوبة إيجابيّة، بينما الحرارة سلبيّة. انظر ص ٨٦ و٨٧، من المجلّد ١.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٩١ و٩٢.

٣- المصدر السابق ١/ ص ٩٣.

النموذج الثالث: يتحدّث عن عقيدة قوم يسكنون جزر القمر، مسجّلا أنّها المجوسيّة[1]، بكلّ ما يعنيه هذا المعتقد في تصوّره من انحراف عن الحقّ الذي انفردت به الشرائع. فكفر المجوس مثلا، هو الذي خلق وضعيّة طبيعيّة في كونهم يُنهَبون ويُسترَقّون من قبل «المسلمين المجاورين لهم»[2]. وسيستمدّ ابن خلدون دليل الفشل العمرانيّ الدينيّ الذي يؤدّي إليه الحكم السياسيّ العقليّ، من التمثيل على وجوده عند المجوس وأمثالهم ممّن «ليس لهم كتاب أو لم تبلغهم الدعوة»[3].

وفي كلّ هذه المعاني المقارنيّة، تحضر في الخطاب بشكل بارز صيغ التفضيل المباشرة وغير المباشرة: «أعدل»، «أكمل»، «أبعد عن»، لتخلق تقابلا ثنائيًا متباعدا بين «أقوام يبعدون عن الانحراف في عامّة أحوالهم» وآخرين «أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم»[4].

إنّ وجه التمايز الأساسيّ بين الشعوب عنده هو الدين. فبالإضافة إلى كلّ ما سبق، نلاحظ أنّه يعيد الصراعات التاريخيّة بينهم، إلى حرص كلّ طرف على إعزاز دينه وإهانة دين الخصم. وقد قام خطابه في هذا الصدد على جهاز اصطلاحيّ مغرق في دلالات التمييز العقديّ بين الأمم. فأمم الإفرنج يسمّيهم «أمم النصرانيّة»[5]، وأحيانا يستعمل «النصرانيّة» فحسب ويصرّفها تصريف جمع العاقل، أي إنّ اسم الديانة يرتقي إلى العلميّة بالنسبة إلى هؤلاء الأقوام. يقول: «إنّ أساطيله (أي السلطان أبو الحسن ملك زناتة بالمغرب) كانت عند مرامه الجهاد مثل عدّة النصرانيّة وعديدهم»[6]. كما يستعمل في حديثه عنهم تسمية «أمم

١- المصدر السابق ١/ ص ٩٧.
٢- المصدر السابق ١/ ص ١١٢.
٣- المصدر السابق ١/ ص ص ٣٤٠، ٧٢-٧٣.
٤- المصدر السابق ١/ ص ١٤٢.
٥- المصدر السابق ١/ ص ٤٥٢؛ مجلّد ٢، ص ٧٢٠.
٦- المصدر السابق ١/ ص ٤٥٤.

الكفر»[١]. ثمّ إنّ الغاية التي يجرى إليها انتصار قوم في حرب ما، هو تركيز معالم دينهم. فالنصارى عندما انتصروا على الدولة العبيديّة «غلبوا على بيت المقدس وبنوا عليه كنيسة لإظهار دينهم وعبادتهم»[٢]. وما قام به صلاح الدين الأيّوبيّ بعد ذلك، هو الردّ على «أمم النصرانيّة، وتطهير بيت المقدس»[٣]. بل إنّه يعتبر بكلّ وضوح في موقفه أنّ حرب المسلمين على النصارى هي حرب على «الكفر وأهله»، ويتنبّأ أنّه «لا بدّ للمسلمين من الكرّة على النصرانيّة وافتتاح ما وراء البحر»[٤]. ويعتبر طلب النصارى للصلح من أبي يوسف «أمير المسلمين» – كما يسمّيه – «خسفا وهضيمة لدينهم... وذلاّ لعزّ الإسلام»[٥].

ويشرح حقيقة العلاقة بين الوجود الاجتماعيّ والسياسيّ، من ناحية؛ والدين من ناحية ثانية، فيجعلهما مجرّد وسيلة لإظهاره وإقامته. يقول: «والدين والملّة صورة للوجود وللملك. وكلّها موادّ له، والصورة مقدّمة على المادّة»[٦]. هكذا

١- المصدر السابق ١/ ص ٤٤٩. استقرّت هذه التسمية في الخطاب السنّيّ قبل ابن خلدون، في إطار الصراع العقديّ بين سائر الملل، لكنّ الجديد مع ابن خلدون هو تكريسها في علم العمران عنده. وفي كلتا الحالتين يظلّ المفهوم واحدا، وهو ما عبّر عنه الغزاليّ في رسالة «فيصل التفرقة»، بقوله: «الكفر هو تكذيب الرسول – عليه الصلاة والسلام – في شيء ممّا جاء به. فاليهوديّ والنصرانيّ كافران لتكذيبهما للرسول – عليه الصلاة والسلام. فكلّ كافر مكذّب للرسول، وكلّ مكذّب فهو كافر، فهي العلامة المطّردة المنعكسة». ضمن رسائل الإمام الغزالي، ص ٧٨ و٧٩.

٢- المقدّمة ١/ ص ٤٥١.

٣- المصدر السابق ١/ ص ٤٥٢.

٤- المصدر السابق ١/ ص ٤٥٤.

٥- تاريخ ابن خلدون ١٣/ ص ٤٣٣.

٦- المقدّمة ٢/ ص ٦٧٥؛ «ومادّة الشيء هي التي يحصل معها الشيء بالقوّة. والصورة ما به يحصل الشيء بالفعل»، الجرجاني التعريفات، ص ص ١٣٥، ١٩٠. وانظر تحليل الجابري لهذين المصطلحين في ملحق كتابه **فكر ابن خلدون، العصبيّة والدولة**، ص ٢٩٢ و٢٩٣. ويظلّ التبرير الدينيّ للمسائل المطروحة في خطاب ابن خلدون، حاضرا بشكل بارز، انظر على سبيل المثال، مجلّد ٢/ ص ص ١٠٢٤–١٠٢٥، ١٠٦٩، ١١٢٣.

يصبح مغزى الوجود دينيّا. وإذا ما استقرّ الأمر على هذا النحو، فإنّ النظر إلى الآخر المخالف في العقيدة، لن يمرّ إلاّ عبر منظار معياريّ قائم على مدى اقتراب عقيدته ممّا تعتبره الذات عقيدة صحيحة مترجمة عن إرادة الله.

ولنا أن نتصوّر كيف سيكون وعي المتقبّل «المسلم» بالآخر المخالف له، عندما يقدّمه له الخطاب في صورة المنحرف في عقيدته، والجاهل بالدين، والكافر. إنّ خطابا من هذا القبيل لن يفعل إلاّ أن يُنمّي في وعي متقبّليه مركّب استعلاء تيولوجيّ، مفاده تميّز عقيدتهم بصحّة المصدر الإلهيّ. ولا يعدو الوجود العامّ للبشريّة أن يكون منقسما بشكل آليّ إلى دار إسلام ودار كفر، دار سلم ودار حرب[١]. ويصبح التصرّف السليم والصائب هو محاربة الكفر بكلّ الوسائل المتاحة. وهذه هي النتيجة التي تؤدّي إليها كلّ الخطابات السلفيّة التي تدّعي تفرّدها بالحقيقة، فترفض حقّ الاختلاف داخل دائرتها العقديّة فضلا عن رفضه في مستوى الدوائر الخارجيّة.

ويكشف خطاب ابن خلدون في تسلسُلِ منطقِه التفاضليّ عن أنّ المعنيَّ في النهاية بميزة «أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم»، من بين الذين يختصّون بالأنبياء والرسل، هو الأمّة الإسلاميّة؛ وذلك من خلال الشاهد القرآنيّ الذي يختم حديثه عن أفضل الأقوام تبعا للتوزيع الجغرافيّ. قال: قال تعالى: «كُنتُم خيرَ أمّةٍ أُخرِجت للناس»[٢]. فالمسلمون هم خير أمّة، لأنّ الله اختصّهم بالحقيقة الناسخة لما قبلها من الشرائع، والجابّة لكلّ العقائد غير المنزّلة. ويصرّح في سياقات أخرى بأنّ الشريعة الإسلاميّة هي الوحيدة التي انفردت بالصحّة، وأنّ بقاء أقوام على غيرها من الشرائع باطل وغير معترف به. ثمّ نتقدّم معه خطوة أخرى في منطقه التفاضليّ المعياريّ فنجده – بالنسبة إلى الدائرة الإسلاميّة – يؤكّد في ثبات أفضليّة

١- يستعمل ابن خلدون هذه المصطلحات في القسم التاريخيّ. انظر على سبيل المثال مجلّد ١٣/ ص ص ٣٩٠، ٣٩٥، ٣٩٧، ٤٣٣.

٢- المصدر السابق ١/ ص ١٤١ و١٤٢. الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

الجنس العربيّ، مقارنة بالأعاجم الذين دخلوا الإسلام. والمرجعيّة العقديّة في هذه المفاضلة متمثّلة في أنّ النبيّ عربيّ والقرآن عربيّ[1]، فكان من طبيعة الأشياء عنده أن يكون العرب أفضل الأقوام لا في ثقافتهم فقط بل في كلّ أحوالهم، وخاصّة في مستوى الهيمنة على غيرهم من الأقوام والشعوب. ويعتبر هذه القدرة على الهيمنة «لم تكن لغير العرب من الأمم»[2]!

وعندما نتتبّع السياقات التي يتجاور فيها اسما **العرب** و**العجم**، نلاحظ بوضوح أنّ العلاقة الثابتة التي يقيمها بينهما هي علاقة «الإفساد»، إفساد المعطى الأعجميّ الهجين، الوضيع في غالب الأحيان، للمعطى العربيّ الأصيل النقيّ الشريف. ففي اللغة فسد اللسان العربيّ – أحسن الألسنة على الإطلاق في نظره[3] – بمخالطة الأعاجم[4]. والسياسة العربيّة، سياسة «الملك الفحل والدولة العزيزة»[5]، فسدت بتدخّل الأعاجم في السلطة، وتسرّبهم إلى مناصب هامّة فيها[6]. والإسراف والترف المذمومان في الإسلام، حدثا بسبب ما أدخله العجم من عاداتهم[7]. والأنساب العربيّة الصريحة فسدت عند الكثير من القبائل بسبب مخالطة العجم، بينما بقي هذا النسب صريحا في قبائل مضر لبعدها عن الأعاجم، خاصّة أنّ الاعتداد بالنسب وصفائه مزيّة ينفرد بها العرب دون سائر الأقوام غير العربيّة[8]! ودخول الأعاجم إلى قصر الخلافة كان سببا لعدّة مفاسد، من بينها ما حدث للعبّاسة أخت الرشيد من القدح في سيرتها إثر مجالستها وأخيها لجعفر بن يحيى البرمكيّ.

١- المصدر السابق ٢/ ص ص ١٠٤٨، ١٠٧٥.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٤ و٢٥٥.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٥٦.
٤- المصدر السابق ٢/ ص ص ١٠٧٢، ١٠٧٤. وانظر تكرّر هذا الحكم في كلّ الفصول المخصّصة للغة.
٥- المصدر السابق ٢/ ص ١١٢٣.
٦- المصدر السابق ١/ ص ص ٣٦٩–٣٧١، ٤٢٣.
٧- المصدر السابق ٢/ ص ص ٣٦١، ٦٣٨.
٨- المصدر السابق ١/ ص ٢٢٧ و٢٢٨.

ويجزم ابن خلدون – كما رأينا – بكذب الخبر المتعلّق بكلفها بجعفر، بناء على علوّ نسبها وشرفها العربيّ الذي لا يمكن أن يُدنّس – حسب عبارته – بعلاقة مع «مولى من موالي العجم». ويحتجّ مستنكرا: «كيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على بعد همّته، وعظم آبائه؟»[1] ويجزم في سياق آخر أنّ شرف البرامكة ليس عائدا إلى مجدهم الماضي في فارس، كما هو شائع، بل هو بسبب موالاتهم لبني العبّاس، أي بفضل موالاتهم لنسب عربيّ عريق شريف. وغير هذا التعليل لعلوّ مكانة البرامكة «وَهْمٌ توسوس به النفوس الجامحة ولا حقيقة له». ومستنده في كلّ هذا التحليل أنّ الشرف العربيّ ورفعته على الأعجميّ من طبائع الأشياء. فهو يستدلّ **بالوجود الشاهد** بما ذهب إليه[2]. **فيقوم كعادته بتحويل خطير للفكرة من نطاق الخاصّ به من الآراء والثوابت المذهبيّة، إلى نطاق العامّ من الحقائق التي تقتضيها طبائع العمران.** ومن مفاسد دخول الأعاجم إلى قصر الخلافة أيضا، تأثيرهم السلبيّ في الخلفاء الضعاف من بني العبّاس، أولئك الذين يسمّيهم «صبية بني العبّاس» للدلالة على سهولة التغرير بهم. فقد حملوا ضعاف هؤلاء الخلفاء على القدح في أبناء عمومتهم من آل البيت[3]. وما لا يقبله في هذا الطعن هو أنّ المصلحة السياسيّة المباشرة التي اقتضته، هي تجرّؤ خطير على ثوابت مقدّسة متمثّلة في نزاهة أهل البيت وتميّزهم عن سائر البشر. وللخلافات عنده مجالات وحدود يجب أن لا تتجاوزها، حتّى تظلّ دائرة المقدّس – كما يتصوّرها – بمنأى عن كلّ الأمور البشريّة العارضة.

والطريف في خطابه حرصه الدقيق على تشكيل المعطيات التاريخيّة تشكيلا يتماشى تماما مع آرائه ومواقفه. فينجح في هذا التشكيل في الكثير من الأحيان،

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٣.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٣٩.

٣- المصدر السابق ١ / ص ٤٠، وانظر أيضا مشكلا مشابها أحدثه تدخّل الأعاجم في سلطة الخلافة – حسب ابن خلدون – عندما حملوا الخليفة القادر على الطعن رسميّا في نسب العبيديّين. مجلّد ١/ ص ٣٦.

إلى درجة تحجب أمام المتقبّل دواعي التساؤل والبحث عن المغاير المسكوت عنه؛ لكنّه يفشل أحيانا فيظلّ الخطاب حاملا لمؤشّرات إعادة التشكيل، تلك التي تظهر في خلق وضعيّات معنويّة غير متناسقة، وغامضة الدلالة، لا تتّضح إلاّ بعد ربطها بالنسق الفكريّ العامّ الذي يتطوّر فيه النصّ الخلدونيّ الكبير، متوالدا من بعضه البعض على أساس من وحدة المنطلقات وتجانس النتائج. من هذه الوضعيّات ما يتعلّق بالمقارنة الثابتة لديه بين العرب والأعاجم، في مسألة تبدو مزيّة للأعاجم ويمكن أن تكون محلّ فخر كبير لهم. وهي مسألة الاشتغال بالعلوم عامّة، والدينيّة منها على وجه التخصيص. إنّه ينطلق من معطى تاريخيّ: «في أنّ حَمَلَة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»[١]، وهو معطى لا يمكن التصرّف في محتواه، ودلالتُه المباشرةُ – حسب منطق خطابه المقارنيّ – شرف علميّ انفرد به الأعاجم دون العرب. لكنّ الطريف الخاصّ بابن خلدون، أنّه يصل في نهاية التحليل إلى قلب المعادلة، فيصبح ذلك وصمة تدنٍّ في المكانة الاجتماعيّة صاحبت الأعاجم منذ دخولهم الإسلام، وميزة شرف تفرّد بها العرب وأدّت إلى عدم «امتهانهم» العلوم. كيف ذلك؟

يقرّ في البداية بالمعطى التالي: «من الغريب الواقع أنّ حَمَلَة العلم في الملّة الإسلاميّة أكثرهم العجم، وليس في العرب حَمَلَة علم، لا في العلوم الشرعيّة ولا في العلوم العقليّة، إلاّ في القليل النادر». ويكمن وجه الغرابة في هذه الوضعيّة – حسب رأيه – في أنّ ذلك لا يتماشى وحقيقة أنّ «الملّة عربيّة، وصاحب شريعتها عربيّ»[٢]. فالأصول المقدّسة عربيّةٌ، وعلوم شرحها وتفسيرها واستثمارها أعجميّةٌ من حيث جنسيّة القائمين بها. وعندما يقدّم السبب، يعمد – كعادته – إلى مقارنة بين وضع أوّليّ طبيعيّ فطريّ سابق كان مثاليّا، وآخر تال مصطنع متدهور نسبيّا عرف إكراهات أدّت إلى نشأة العلوم بما هي صنائع تُكتسب. ونقطة التحوّل الزمنيّة هي عهد الرشيد. ويمكن أن نتبيّن منطق المقارنة من خلال المقابلة التالية،

١- ورد هذا الفصل في المجلّد ٢/ ص ص ١٠٤٧-١٠٥١.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٤٨.

التي نستخلصها من خطابه في هذا الصدد ومن الثوابت المتعارفة في الخطاب الفقهيّ السنّيّ الذي لا يكاد ابن خلدون يخرج عنه إلاّ في ما يتعلّق بالبنية الاستدلاليّة العامّة.

من عهد الصحابة إلى عهد الرشيد:	ما يلي عهد الرشيد:
الحياة بدويّة ساذجة	الحياة حضريّة مصطنعة
نقل نصوص الشريعة وأحكامها «في الصدور»، لقدرة خارقة على الحفظ. فلا حاجة للتدوين والتعليم	الحاجة إلى التدوين، والسبب المتعارف ضعف قدرة الحفظ
الصحابة والتابعون يفهمون القرآن والسنّة، ولا حاجة لهم بكتب التفسير ودروسه	من جاؤوا بعد ذلك لا بدّ من إفهامهم النصوص، فكان وضع التفاسير، وتقييد الحديث مخافة ضياعه
السلف معدّلون بطبيعتهم، فلم تكن هناك حاجة إلى تعديل الناقلين	ظهرت الحاجة إلى التعديل لـ«التمييز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه»
بساطة الحياة لم تقتض إحداثات فقهيّة	تعقّد الحياة اقتضى «كثرة استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنّة»
سلامة اللسان العربيّ، جعلت العرب يستغنون عن علم اللغة	«فسد اللسان العربيّ، فاحتيج إلى وضع القوانين النحويّة»
سلامة العقائد من البدع، جعلت العرب يستغنون عن العلوم العقليّة (علم المنطق وعلم الكلام)	نشأت ضرورة الذَبّ «عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة لكثرة البدع والإلحاد»
العلوم صنائع، و«العرب أبعد الناس عنها»	العلوم صنائع، والصنائع «من منتحل الحضر... والحضر لذلك العهد هم العجم»

يظهر لنا من خلال هذه المقابلات في الأسباب التي أدّت إلى اختصاص العجم بالعلوم، أنّها عائدة في مجملها إلى ميزات للعرب عدمها العجم. أوّلها اختصاصهم

بالرسالة، وقدرتهم على تمثّلها دون وسائط، ثانيها صفاء عقيدتهم وسلامتها من البدع، ثالثها حياتهم الفطريّة البدويّة المقترنة – في طرحه الاجتماعيّ – بكلّ مؤشّرات الفاعليّة والخير. أمّا العجم فغرباء عن الملّة، وكان لازما أن تنشأ وسائط لإفهامهم إيّاها، وأدخلوا البدع على الإسلام الصحيح، ثمّ هم قوم حضّر بكلّ ما يقترن بالحضارة من تدهور وفساد – حسب نفس الطرح الاجتماعيّ.

وفضلا عن كلّ هذا، يظهر مركز الثقل في تميّز العرب عن الأعاجم، في كونهم لمّا تجاوزوا البداوة إلى الحضارة، ظلّوا مشغولين بأمر شريف، هو مغزى الوجود الاجتماعي والعصبيّة المتحكّمة فيه، وهو **الملك**. وشرف الملك يقتضي – كما قال: «الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع». والقاعدة عنده[١] أنّ «الرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن». إذن لم يشتغل العرب بالعلم لمّا أصبح صناعة، لأنّهم أشرف من ذلك، ولأنّ نفوسهم سمت إلى سنام الشرف وهو الملك. ثمّ إنّ العرب أصحابَ السلطة والشرف هم الذين كلّفوا العجم – من موقع سلطويّ حسب منطق الخطاب – بالاعتناء بهذه العلوم، لأنّها تظلّ في النهاية متعلّقة بدينهم ذي الأصل العربيّ. ولذلك فهم (أي العرب) «لم يحتقروا حملتها كلّ الاحتقار»، كما تقتضي ذلك طبائع الأمور في العمران. ويخصّ هذا الاستثناءُ الاحترامَ النسبيَّ الذي يوليه أصحاب السلطة العرب للعلماء المنافحين عن أمرٍ نِسْبَتُهُ إليهم تحديدا[٢]. والقاعدة عنده أنّ أصحاب الصنائع والمهن – بما في

١- سبق لابن خلدون أنّ أوضح هذه القاعدة في سياق حديثه عن تغيّر الظواهر في العصور، ومنها ظاهرة التعليم، منبّها إلى أنّ اشتغال العجم بها لمّا أصبحت صناعة وحرفة، هو مؤشّر تدهور فيها. ذلك أنّ «أنوف المترفين وأهل السلطان شمخت عن التصدّي للتعليم، واختصّ انتحاله بالمستضعفين، وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبيّة والملك». المصدر نفسه ١/ ص ٤٩.

٢- كرّر ابن خلدون في أكثر من سياق اختصاص العرب بشرف الرسالة، فتختلف الدوالّ تبعا لاختلاف السياقات والمدلول واحد. من ذلك قوله: «وذلك أنّ العرب كانوا يرون أنّ الشريعة دينهم، وأنّ النبيّ (ص) منهم، وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الأمم وطريقتهم، وغيرهم لا يرون ذلك، إنّما يولونها جانبا من التعظيم لمّا دانوا بالملّة فقط». المصدر نفسه ١/ ص ٣٩٤. وانظر أيضا مجلّد ٢/ ص ١٠٤٨.

ذلك العلم – محتقرون من قبل الخاصّة التي تتمتّع بشرف السلطة، تبعا للتركيبة التي يقيمها لمجتمع الملك والعصبيّة والشرف. إذّاك ينأى عدم احتقار العرب للعلماء العجم، عن الاعتراف بفضلهم العلميّ أو بمكانة هم لها أهلٌ، لينحصر في كون هذه العلوم متعلّقة بدينهم، بمعنى أنّها علومهم في الحقيقة. والشرف الحاصل عائد إلى **هويّة العِلم العربيّة**، لا إلى **هويّة العالِم الأعجميّة**، بينما سيتغيّر الحال عندما يهيمن على سلطة الدولة الأعاجم، إذ ستعود القاعدة إلى فعّاليّتها، ويظهر حملة العلم محتقرين، «لأنّ العلوم الشرعيّة صارت غريبة النسبة عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبتها، وامتُهن حملتها بما يرون أنّهم بعداء عنهم مشتغلون بما لا يغني ولا يجدي عليهم في الملك والسياسة». بالإضافة إلى كلّ ما سبق، ينفي عن الأعاجم مزيّة قد تتبادر إلى الذهن عند النظر إلى ظاهرة اختصاصهم بالعلوم، وهي تفوّق عقليّ طبيعيّ يتميّزون به. فيؤكّد في قسم هامّ من الفصل أنّ الحضارة كانت شرط ازدهار هذه العلوم بينهم. وعندما انتفى هذا الشرط في العصور المتأخّرة، ذهبت عنهم العلوم، ولم يظهر من العلماء فيهم إلاّ قلّة مثل سعد الدين التفتازانيّ والإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسيّ. أمّا غيرهم من العجم – كما يقول – «فلم نر لهم كلاما يُعوّل على نهايته في الإصابة». وبعد كلّ هذا، **أيّ فخر بقي للعجم من اختصاصهم بالعلم؟ بل لعلّه مؤشّر قصور «عرقيّ» عن شرف السلطة والديانة!**

والجدير بالملاحظة أنّه يقيم تمييزا بين نوعين من التفاوت في العلوم بين الأجناس والشعوب. نوع عائد إلى التفاوت الحضاريّ بينهم، وهذا متغيّر بتغيّر نسبة التحضّر، ولا ادّعاء فيه لقوم أنّهم متفوّقون طبيعيًا في «الإنسانيّة» – حسب عبارته – ومن هذا القبيل كان تفوّق الأعاجم في الاشتغال بالعلوم في الماضي، وصار تفوّق المشرق على المغرب في حاضره[1]؛ ونوع ثان عائد إلى نقص

١- يبدو أنّ نزعة التفاضل بين المشرق والمغرب كانت موجودة بحدّة في عصر ابن خلدون، حتّى أنّه خصّص لها صفحات للبتّ فيها، مؤكدا أنّ التفوّق العلميّ للمشارقة هو بسبب كثرة عمرانهم، ولا علاقة له بتفوّق طبيعيّ في المدارك العقليّة. انظر ص ص ٧٧٠-٧٧٩، من المجلّد ٢.

طبيعيّ في «الإنسانيّة» وهو ينسحب على أمم «الأقاليم المنحرفة مثل الأوّل والسابع، فإنّ الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مرّ»[١]. وهذا يحقّ فيه لقوم أن يفخروا بمزيّة تفوّقهم الطبيعيّ في «الإنسانيّة».

ويقتضي طرحه في هذا الصدد جملة من الملاحظات. أهمّها، أنّ التعليل الذي يقدّمه يستغلّ المعرفة الجغرافيّة المتاحة، ليدعم تصوّره المعياريّ للوجود الاجتماعيّ، بناء على أفضليّة ماقبليّة مفترضة للإطار العربيّ الإسلامي. ثانيتها، أنّ مسألة اشتغال العرب بالملك إلى درجة عدم الالتفات إلى صناعة العلوم، لا تنطبق إلاّ على طالبي السلطة والمتمتّعين بها من الخاصّة، وماذا بشأن عوامّ العرب الذين يُفتَرَض أن يكون منهم العلماء؟ ثالثة الملاحظات، أنّ قانون التحالف الوظيفيّ بين صاحب السلطة السياسيّة وصاحب السلطة الدينيّة (ونعني الفقيه بدرجة أولى) لإضفاء المشروعيّة على السلطة القائمة، لا علاقة له بهويّة الحاكم العرقيّة، ولا بهويّة العالم أيضا، بل هو ضارب بأسباب قويّة في طبيعة الأدوار السياسيّة والثقافيّة، ومدى توافقها الوظيفيّ أو تعارضها. وفي كلّ أشكال السلطة التقليديّة التي تستند إلى الدين، لم يُعرف احتقارٌ للعلماء، علماء الدين خاصّة. وشأن العلوم والثقافة في القديم لم يكن من جنس المهن والصنائع الحرفيّة في ما يتعلّق باحتقار الأشراف وأصحاب السلطة لها. وما حمل هذه على تلك، إلاّ لينزّه العرب أصحاب شرف الدين – كما قال – عمّا يمكن أن يبدو تقصيرا في مسألة الاشتغال بالعلوم. فضلا عن ذلك لو تتبّعنا منطقه التفاضليّ العرقيّ، لكان من الحريّ أن نشير إلى أنّ ما اعتبره «قليلا نادرا» من اشتغال العرب بالعلوم هو ليس كذلك. ولن نبحث في هويّة كلّ عالم اشتهر في تاريخ العلوم الإسلاميّة، لنعرف أهو عربيّ أم أعجميّ، ولكن من الثابت أنّنا إذا ما قمنا بتفصيل الإحالة الاجتماعيّة لمصطلح **أعجميّ** إلى مختلف الأجناس المكوّنة للدولة الإسلاميّة الكبرى، سنجد عددا من العلماء من كلّ مجموعة أو جنس، متناسبا مع عددها الإجماليّ. وعدد العلماء

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٧٥.

العرب إذّاك سيكون بالنسبة المتوقّعة حسب هذا التوزيع. ومهما كان الأمر، إذا كانت نسبة العلماء العرب قليلة مقارنة مع كلّ العجم، فهي عاديّة مقارنة مع الروم على حدة، وكذلك الفرس، وكذلك البربر الذين يسمّيهم «عجم المغرب من البربر»[١]، إلى غير ذلك... لكنّ ابن خلدون لم ينظر إلى تغاير الأجناس المشروع، ليقيم مقارنته؛ بل أقام ثنائيّة عرقيّة: في قطب منها العرب وحدهم، وفي الآخر سلّة واحدة تشمل كلّ من ليس عربيّا، أي الأعاجم. وإذا ثبت أنّ «في الجنس» العربيّ علماءً، يتحوّل الإشكال ومركز الثقل المعنويّ في هذه المقارنة من مجرّد بحث في أسبابِ ظاهرةٍ، هي من ملاحظات عقل فقهيّ معياريّ؛ إلى **تبريرٍ لعدم وجود غلبة مفترضة للجنس العربيّ في الثقافة، كما كان الأمر في الدين وفي السياسة.**

وكما شكّل ما رآه خاصيّة علميّة للعجم، تشكيلا وظيفيّا ينهض بالدعم النظريّ والإجرائيّ لثوابته؛ شكّل ظاهرة تغلّب الأمم بعضها على بعض، وما يؤدّي إليه من ضعف الأجناس أو الأمم المغلوبة واندثارها أحيانا. ويعتبر ذلك قاعدة[٢]. ومن المفروض أن تنسحب القاعدة على كلّ الحالات بصرف النظر عن التعيين فيها. ومن لوازمها استبداد الغالب بالمغلوب واستعباده إيّاه، بكيفيّة من شأنها أن تؤدّي إلى إفقاد المغلوب مقوّمات استقلاليّته وقوّته الماديّة والمعنويّة. لكنّه عندما يقدّم الأمثلة «التطبيقيّة»، يقوم بتصرّف في معطياتها التاريخيّة حتّى تبدو مصرّحةً بما يرومه من ورائها، حاجبةً لما يمكن أن يمسّ ببعض مسلّماته. فالفرس مثلا كانوا أمّة قويّة عددا وعدّة وثقافة. ثمّ ضعفوا واضمحلّت أعدادهم بعد أن دخلوا تحت حكم غيرهم، وهم العرب. هنا سيقع ابن خلدون في إشكال: إن طبّق قاعدته سيكون الحكم العربي الإسلاميّ لسائر الأمم المفتوحة، حكما مستبدّا أدّى إلى

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٢٠.

٢- انظر فصل، «في أنّ الأمّة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء»، المصدر نفسه ١/ ص ٢٦٠ و٢٦١.

اضمحلالها تباعا. وهذا المعطى سيمثّل نشازا في منظومته القائمة على تمجيد غير مشروط للعامل العربيّ الإسلاميّ، خاصّة في الماضي. لذلك سيقوم باستثناء لا مبرّر له في المنطق الداخليّ للقاعدة، إلاّ جعلها تتشكّل تبعا للتعيين في أطرافها، أي حسب هويّة هذه الأطراف. فهو ينبّه في خطاب متوتّر، إلى ضرورة الانتباه إلى خصوصيّة الحكم العربيّ الإسلاميّ للأمم المغلوبة. وهي خصوصيّة متأتّية من مسلّمة أنّ هذا الحكم لا يمكن أن يكون إلاّ مثالا للعدل وحسن الملكة. وسبب اضمحلال الأمم المفتوحة إذّاك يتحوّل من الغالب إلى طبيعة في المغلوب متمثّلة في التسليم الانخذاليّ التلقائيّ الذي يبديه بطبيعته. يقول منبّها المخاطب: «**ولا تحسبنّ** أنّ ذلك **لظلم** نزل بهم أو **عدوان** شملهم، فملكة **الإسلام** في **العدل** ما علمت؛ وإنّما هي **طبيعة** في الإنسان إذا غُلب على أمره، وصار آلة لغيره». هكذا يكون حكم العرب المسلمين لغيرهم من الأمم آيةً في العدل، بعيدا عن الظلم والعدوان. وهذه الصورة المثاليّة التي يقدّمها عن الحكم العربيّ في الماضي خاصّة، هي من إنتاج كيفيّة وعيه بالتاريخ، وليست من التاريخ. فالمؤرّخون السنّيّون – فضلا عن البقيّة – يعترفون بجور الكثير من السياسات العربيّة في عهد بني أميّة كما في عهد العبّاسيّين. وهي السياسات التي أدّت إلى ثورات عارمة في المناطق الشرقيّة من الدولة، فارس وخراسان وغيرها... كما في المناطق الغربيّة منها، ونعني شمال إفريقيا. لكنّه يروم تقنينا للوجود الاجتماعيّ ماضيا وحاضرا، على أساس مسلّمات عقديّة وعرقيّة بدرجة أولى، أصبحت في عصره قادرة فعلا على التفرّد بسلطة تشكيل الوعي الاجتماعيّ الذي ينبغي أن يسود وبشكل نهائيّ.

إنّ المعيار العرقيّ الذي كان يصدر عنه، هو الذي جعله ينظر إلى تغلّب الأمم بعضها على بعض من منظارين. واحد خاصّ بسيادة العرب المسلمين، وآخر خاصّ بسيادة العجم. ففي مقابل التأكيد على حسن ملكة العرب لغيرهم، لا ينفكّ يكثّف السجلاّت السلبيّة في خطابه ليصف الوضعيّات السياسيّة التي كان الغالب فيها الأعاجم. ففي الوضعيّة الأولى نجد سجلاّت إيجابيّة، بل غنائيّة أحيانا، من

قبيل: «فلمّا استقرّ **الملك للعرب وشمخ سلطانهم وصارت أمم العجم خولا لهم** وتحت أيديهم... استحدثوا بُصراء بحاجاتهم البحريّة»[١]. ومن قبيل: «ثمّ جاء من بعد ذلك **المُلك الفحل والدولة العزيزة**»[٢]. ومن قبيل اعتبار افتكاك مضر للسلطة من أيدي أمم أخرى، **امتلاكا لحقّ تاريخيّ وإلهيّ «كانوا عنه مكبوحين أحقابا»**[٣]. أمّا في الوضعيّة الثانية فتكفي العودة إلى كلّ السياقات التي تحدّث فيها عن الفساد الذي يحدثه تدخّل العجم في شؤون عربيّة الأصل، وأهمّها استبدادهم بالسلطة. وقد عرضنا منها نماذج في ما سبق.

وتجدر الإشارة إلى أنّه ليس غريبا أو مستنكرا أن يعتدّ إنسان بقومه أو بلغته أو بدينه أو بغير ذلك من مقوّمات شخصيّته الحضاريّة، فهذا من المتعارف في مستوى الاختلاف المشروع بين الجميع. لكنّ غير المقبول أن يتحوّل هذا الاعتداد إلى عقدة تفوّق عرقيّ أو دينيّ، لا يمكن أن تنتج إلاّ كوارث الهيمنة والتناحر العنصريّ بين المجتمعات في كلّ عصر، فضلا عن أنّ منطقها الداخليّ يوصل في النهاية إلى التفاضل الهرميّ داخل الجنس الواحد، مع ما يمكن أن يؤدّي إليه من استبداد داخل المجتمع الواحد. ونذكّر أنّ هذا الخطاب الذي ينتجه ابن خلدون، ليس الإمكان التاريخيّ الوحيد الذي عرفه الفكر الإسلاميّ القديم – وهذا هو التبرير الذي يعتمده عادة «الموظّفون» للنصّ الخلدونيّ توظيفا إيديولوجيّا حداثويّا – بل وُجدت إمكانات أخرى مغايرة، يهمّنا منها، ما تمثّله الخطابات المهمّشة التي ألحّت على استواء جميع الأجناس والأقوام داخل الدولة الواحدة، دون اعتبار لمعيار التفاضل العرقيّ. ونعنى خطابات القدريّة الأوائل والمعتزلة والخوارج. لذلك فخطابه يبدو مثيرا للجدل، لا بعرضه على ما هو لاحقٌ له بعيد عنه في الزمن وهو العصر الحاضر، بل بعرضه على مكتسبات فكريّة سابقة له، تلك التي راهن

١- المصدر السابق ١/ ص ٤٤٨؛ مجلّد ٢ / ص ١١٢٣.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ١١٢٣.
٣- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٨.

هو نفسه على محوها وتشويهها وإبطالها بكلّ الحجج والوسائل، بما في ذلك حجّة «القانون وطبائع الأشياء».

وهكذا يكون تصوّر الوجود مبنيّا على التدرّج التفاضليّ التالي: الأمم ذات الشرائع أفضل الأمم، والأمّة الإسلاميّة أفضل الأمم ذات الشرائع، والعرب أفضل الأقوام داخل الدائرة الإسلاميّة، وبيت النبوّة أفضل الأنساب داخل الدائرة العربيّة، من زاوية نظر أولى؛ ثمّ هو أفضل الأنساب على الإطلاق، من زاوية نظر عامّة، لأنّه «دعوى شرف عريض على الأمم والأجيال من أهل الآفاق»[١]. ولا يعدو هذا التصوّر الخلدونيّ للوجود البشريّ، أن يكون وليد المسلّمات المذهبيّة، التي تأسّس عليها العقل الفقهيّ.

على أنّ الإشكال الذي يظلّ قائما في مستوى العلاقة - داخل الخطاب الخلدونيّ - بين مصطلح «عرب» والمفهوم الذي يفيده، هو تراوحه (أي هذا المصطلح) بين معان تمجيديّة، وأخرى فيها تحامل ورفض. لقد كانت السياقات المقارنيّة بين عرب وعجم، واضحة الدلالة - كما رأينا - على تحيّز عرقيّ للعرب ببيان مزاياهم. لكن في سياقات أخرى، هي مقارنة بين البدو والحضر، أستُعمل هذا المصطلح في دلالات قد تبدو للوهلة الأولى سلبيّة تهجينيّة، مدارها أنّ العرب، معادون للعمران، متسبّبون في الخراب، بعيدون عن السياسة وما تقتضيه من نظام عن طريق الخضوع لسلطة مركزيّة واحدة، إلى غير ذلك...[٢].

لقد أربكت هذه الاستعمالات ممجّدي النصّ الخلدونيّ - خاصّة ذوي النزعة القوميّة - فراحوا يبحثون لها عن تبريرات وتأويلات مختلفة، من ذاتيّة[٣] إلى موضوعيّة، غايتها حصر دلالاتها في البدو، ليس أكثر. أي إبعادها بكلّ الطرق

١- المصدر السابق ١/ ص ٤١.

٢- المصدر السابق ١/ ص ص ٢٦٢-٢٧٠.

٣- يعيد محمّد عابد الجابري تحامل ابن خلدون على العرب البدو، إلى تسبّبهم في نكبته. انظر، **فكر ابن خلدون، العصبيّة والدولة**، ص ٦٤.

عن الدلالات «القوميّة» التي اكتسبها هذا المصطلح. ولا يمكن أن ندرك حقيقة المفهوم إلاّ إذا قمنا بعمليّة استقصاء لكلّ المعاني التي عرّف بها هؤلاء العرب.

تنقسم هذه المعاني إلى ثلاثة مستويات. الأوّل معاشيّ، يعود إلى طريقتهم في الحياة. إنّها الطريقة البدويّة[١]، التي يفضّلها على الطريقة الحضريّة طريقة الترف والفساد. والثاني اجتماعيّ، ويتمثّل في صعوبة انقيادهم بعضهم لبعض، «للغلظة والأنفة وبعد الهمّة والمنافسة في الرياسة» بينهم. وبما أنّ «سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر»، فإنّهم بهذا المعنى لا يصلحون للسياسة. المستوى الثالث، نفسيّ، فهم «أسرع الناس قبولا للحقّ والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق». وخلق التوحّش عندهم قريب من قبول الخير «ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عمّا ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات».

إنّ جملة هذه الصفات، أرضيّة مثلى لقبول الدعوة الدينيّة وإنجاحها. فهؤلاء العرب حافظوا على الإيجابيّ من خصالهم، وعدّلوا السلبيّ منها، عندما شملتهم الدعوة الدينيّة. فقد ذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، وسهل انقيادهم واجتماعهم، وذهب المذموم من أخلاقهم. وكان الدين وراء اجتماع كلمتهم لإظهار الحقّ، ومن ثمّة كان لهم التغلّب والملك. هذه هي الشروط التي تكوّن في نظره مقوّمات القوم المثاليّين. فالبداوة رغم شظف عيشها، معدن الخير والفطرة، والتديّن هو سبب قوّة العرب وقيمتهم في نفس الوقت. ودونه لن يكونوا قادرين على حياة اجتماعيّة في إطار العمران وما يقتضيه من الانتظام. لذلك فإنّ أيّ حديث له عن سلبيّات للعرب، وارد في إطار اختلال المعادلة التي أقامها بين صلاحهم وإصلاحهم من ناحية، ومدى بقائهم على الدين من ناحية ثانية. وقد رأينا سابقا كيف يجعل الغاية من الانتظام والملك والعمران، إقامة الدين.

والهامّ لدينا من كلّ هذا أنّه لا يوجد تناقض ولا غموض في خطاب ابن

١- يمثّل العرب البدو في نظر ابن خلدون أحسن صور «التبدّي» مقارنة بغيرهم من الأقوام البدو. انظر المجلّد ١/ ص ٢١٢ و٢١٣، من المقدّمة.

خلدون، بل هو متناسق داخليًا بدرجة متناهية في الدقّة. فالعمران عنده لا يكون إلاّ بالسياسة والملك. وإذا قام هذا الملك فإنّه بطبيعته يخطو الخطوة الأولى نحو التطوّر ولكنّها الخطوة الأولى أيضا في طريق الضعف والموت الحتميّ لكلّ ملك وعصبيّة قائمة به. والسبب الرئيسيّ في تطرّق الفساد إلى الملك والإضرار به هو الترف الذي يتوالد تباعا من الصنائع والحرف والعلوم. هي ذي دورة الحياة العمرانيّة أو لنقل بالأحرى دورة الموت وأطوارها عنده. إنّ العمران والملك يولدان ليموتا شأن كلّ ظاهرة حياتيّة. في هذه الحالة يقع العرب البدو – دون دعوة دينيّة – خارج تحكّم دورة الحياة والموت هذه لأنّ حياتهم ليست مشروطة بالعمران. وهي على نقائصها العمرانيّة هذه قادرة على تلبية حاجاتهم المعاشيّة، لكن خارج دورة الحدوث والموت.

لكنّ الصورة التي يرسمها للعرب البدو، لا تقف هنا. إنّها صورة مجزوءة إذا ما اعتبرناها دون النظر إلى قسمها المتعلّق بكيفيّة انخراطهم في العمران والسياسة. هذا القسم مرتبط شرطا بالدعوة الدينيّة. فهم يتفاعلون إيجابيّا بطبيعتهم مع هذه الدعوة، وبسرعة فائقة يعدّلون طباعهم وأخلاقهم «الوحشيّة» المنافية للاجتماع السياسيّ، ويحصلون على الملك، ويبزّون فيه سائر الأمم. والهامّ في ما يتفرّد به هؤلاء العرب البدو هو إقامتهم لسياسة فيها من إيجابيّات حياتهم المتبدّية، الابتعاد عن الترف والفساد؛ وفيها كلّ إيجابيّات الدين التي فصّل فيها القول عند حديثه عن نظام الحكم الإسلاميّ – الخلافة – حسب تصوّره. إذن إنّ العرب بعيدون عن المُلك السائر بطبيعته إلى البلى، محتكرون لشروط المُلك الباقي ببقائهم على البداوة وبتشبّثهم بالدين. ونظامهم المثاليّ هذا لن يفسد إلاّ عندما تتسرّب عوائد الحضر العجم إلى نمط حكمهم وطريقة حياتهم. وهو ما ترجم عنه بكلّ وضوح في مقولة «انقلاب الخلافة إلى ملك».

لذلك إنّ كلّ المظاهر المتعلّقة بنشاز العرب عن العمران بمفهومه الخلدونيّ، خاصّةً بأولئك الذين لم توجّههم الدعوة الدينيّة. إمّا قبل الإسلام، وهذا يشمل كلّ العرب، أو بعده، وهو خاصّ بالمجموعات التي ابتعدت عنه ولم تعد تتصرّف

بمقتضاه، مثل قبائل اليمن وقبائل الصعيد المصريّ من بني هلال وبني سليم وبني رياح. في هذا السياق النصّيّ والفكريّ تُفهم مقاطع من خطابه، كان دورها الكشف عن العرب «دون دين»، من قبيل: إنّهم يسكنون القفر، وفيهم «طبيعة التوحّش» من الغارة والسلب والفرار إلى قفرهم. إذا ما حكموا قوما، أساؤوا السياسة، بسبب تعدّد الأيدي في جمع الجباية والمغارم. فتكون الفوضى و«الفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران». «يخرجون عن ربقة الحكم ولا ينقادون للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له». متنقّلون أبدا غير مستقرّين، والعمران لا يكون إلاّ بالاستقرار. لا يدركون قيمة الصنائع والحرف، لأنّ هذه توفّر حاجيّات لا محلّ لها في حياتهم البدويّة. وفي نفس هذا السياق تُفهم مقاطع تكشف عن «إبداعهم السياسيّ والدينيّ» في الحكم وفي العمران، من قبيل هذا المقطع: «إنّما يصيرون (أي العرب) إلى سياسة الملك بعد انقلاب طباعهم، وتبدّلها بصبغة دينيّة تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه. واعتبر ذلك بدولتهم في الملّة لمّا شيّد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطنا، وتتابع فيها الخلفاء، وعظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم». ويواصل هذه العلاقة الشرطيّة بين «مجدهم» وتشبّثهم بالدين، عن طريق تفسيره ما حلّ بأجيال العرب اللاحقة من تراجع وتضييع للسياسة والعمران، بعامل «نبذهم للدين». فكان أن «رجعوا إلى قفرهم لا يعرفون ملكا ولا سياسة... ولم يبق لهم من اسم الملك إلاّ أنّهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم... وغلب عليهم العجم».

لذلك فإنّه لم يستعمل مصطلح العرب في دلالات متغايرة: مرّة يعني به البعد العرقيّ وأخرى يعني به البدو عامّة؛ بل دلالته في خطابه واحدة، وهي هؤلاء القوم ساكنو الجزيرة العربيّة الذين مثّلوا أمثل أرضيّة لظهور الدعوة الدينيّة، ولقيام السياسة والملك المقترنيْن بها شرطيّا. وكلّ حديث سلبيّ له عن العرب يحيل بطرق شتّى على حقيقة ابتعادهم عمّا يهذّبهم ويضمن لهم الانتظام والسيادة «الناجعة» على غيرهم، وهو الدين. ولا يعدو الأمر إذّاك أن يكون تأكيدا لمعنى

تأسيسيّ، وهو أنّ جوهر وجودهم الاجتماعيّ مقترن بالدين وبحسن الخلافة في الأرض، ليس غير.

٢-٣. المعيار الأخلاقيّ

لا يبتعد البعد العرفيّ والعقديّ في عمليّة التقنين الاجتماعيّ عن البعد الأخلاقيّ في تصوّر جوهر الوجود البشريّ عامّة والوجود العربيّ الإسلاميّ خاصّة. وليس لهذا البعد عنده حضور جزئيّ يتساوى فيه مع بقيّة الأبعاد المكوّنة للإنسان في واقعه التاريخيّ، بل هو حضور نوعيّ مميّز يرتقي إلى معيار صالح للنظر إلى كلّ تجربة إنسانيّة وتقييمها، وصالح أيضا لفهم المحدّدات الحضاريّة في هذه التجربة. والبعد الأخلاقيّ الذي نقصد، هو جملة من المعاني والقيم والثوابت، ما انفكّ يذكّر بها، ولا يتصوّر استقامة وجود الإنسان فردا ومجموعة إلاّ بها، بل إنّ الوجود نفسه لا يكتسي قيمته إلاّ من حيث هو تجسيد لهذه القيم. فتكون بهذا الاعتبار متعالية، توجّه التاريخ من فوق بما هي جواهر خالدة كلّما اقترب منها الإنسان والتزم بها حقّق الفوز، والعكس بالعكس. من هذا المنظور نجد خطابه قائما على جهاز اصطلاحيّ مداره ثنائيّات أخلاقيّة متقابلة، هي: الأصل ≠ الفرع، الطبيعيّ ≠ الاصطناعيّ، البساطة ≠ التعقّد، الخير≠ الشرّ، الصلاح ≠ الفساد، الشجاعة ≠ الجبن، الأنفة ≠ المذلّة، الشرف ≠ الوضاعة، الحقّ ≠ الباطل، إلى غير ذلك من الثنائيّات الواقعة في هذا المدار أو المحيلة عليه. وكلّما تجسّدت المعاني الأخلاقيّة الإيجابيّة في وجود اجتماعيّ، رفعته إلى مستوى القوّة والنجاعة والقدرة على التحكّم في الآخرين عن جدارة. في حين أنّ غلبة المعاني الأخلاقيّة السلبيّة على وجود آخر، هي مؤشّر على سير سريع إلى الفساد والاندثار.

ولا يمكن لنا في هذا الصدد أن نتبيّن المنطق الداخليّ للمنظومة الأخلاقيّة التي تحرّك أهمّ المعاني العمرانيّة في الخطاب الخلدونيّ إلاّ إذا استحضرنا القطبين اللذين يتنازعانها، وهما قطب البداوة وقطب الحضارة. ذلك أنّ سائر المقابلات الثنائيّة التي يتوزّع إليها جهازه الاصطلاحيّ والمفاهيميّ، مشدودة إلى هذين

القطبين تحديدا. والكثير منها مستمدّ من المجال الشرعيّ الأصوليّ وموظّف في المجال العمرانيّ. وعلى هذا الأساس سنحاول في ما يلي بلورة **المميّزات** الأخلاقيّة للعمران البدويّ، ثمّ **النتائج** الأخلاقيّة المنجرّة عن العمران الحضريّ.

يستعمل ابن خلدون في تحديده للعلاقة بينهما مصطلحي «الأصل» و«الفرع»، وهما مصطلحان أصوليّان بدرجة أولى. فالأصل هو «ما يبتني عليه غيرُه»، والفرع هو «اسم لشيء يُبنى على غيره»[1]. وبهذا المعنى تتحوّل العلاقة من مجرّد تتال في الزمن بين مرحلتين تختلفان في نمط العيش – كما سنرى – إلى علاقة تفاضليّة يصبح بموجبها ما وُسم بالأصل مقدّما ومتمتّعا بمزايا يعدمها الفرع، فضلا عن كون وجوده ليس مرتبطا بالفرع، بينما الفرع مشروط في وجوده، أو في إيجاده بالأصل[2]. في هذا المدار التفاضليّ ستتطوّر المعاني العمرانيّة التي يؤسّسها.

لقد خصّص كامل الباب الثاني – ويحتوي تسعة وعشرين فصلا – لدراسة «العمران البدويّ والأمم الوحشيّة والقبائل». ويستقيم هذا الاعتناء تماما مع نوعيّة الحياة الاجتماعيّة الغالبة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بل في كلّ الحضارات القديمة. إذن فلسنا ننظر إلى هذه المسألة من هذا المنظور، بل ننظر إليها من منظور التحويل النوعيّ الذي قام به لنمط الحياة البدويّ، من مجرّد نمط حياة له – كما لغيره من الأنماط – ما يبرّر جدواه وما يبرّر محدوديّته في نفس الوقت، إلى النمط المعيار في تصوّر أخلاقيّ للدورة الحضاريّة الإنسانيّة.

يتميّز نمط الحياة البدويّ بتلبية حاجيّات الإنسان الأساسيّة. إنّه قائم على «الضروريّ والبسيط»، دون غيرهما من «الحاجيّ والكماليّ». واجتماع الناس في إطار هذا النمط مبرّر بسعيهم إلى توفير اللازم من الغذاء والمسكن وغيرهما،

١- الجرجانيّ، **التعريفات**، ص ص ٢٨، ١٦٦.

٢- انظر مختلف هذه الأبعاد في استعمال ابن خلدون لمصطلحي أصل وفرع عمرانيّا، في فصل «في أنّ البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأنّ البادية أصل العمران والأمصار مَدَد لهما». مجلّد١ / ص ٢١٣ و٢١٤.

«بالمقدار الذي يحفظ الحياة... من غير مزيد عليه»[1]. وفي المقابل يأتي نمط الحياة الحضريّ متجاوزا هذا المقدار بحصول «الغنى والرفه». ويصبح تعاون الناس مشدودا إلى توفير «الزائد على الضرورة»، وهو ما تترجمه سجلاّت متواترة في الخطاب من قبيل الاستكثار، والتأنّق، والتوسعة، وأحوال الرفه والدعة، والمبالغة، والاستجادة، والإحكام، والانتهاء إلى الغاية، إلى غير ذلك... وتنتهي كلّ هذا السجلاّت إلى نتيجة ذات شأن ووزن خطيرين في الفكر العمرانيّ الخلدونيّ وهي، أنّ ما يزيد عن الحاجة، أي **الترف**، يقترن ضرورة **بالفساد**، ويمثّل بداية النهاية العمرانيّة.

يعود هذا الموقف الحذر من الزائد عن الحاجة ومن الترف الممكن الاستغناء عنه، إلى تصوّر دينيّ – يغذّيه عند ابن خلدون الأثر الصوفيّ – مفاده أنّ الإنسان جسد وروح، والروح مقدّمة على الجسد، هي الخالدة وهو المحدود الفاني. والحياة من هذا المنطلق، ينبغي ألاّ تكون استجابة مبالغا فيها لمطالب الجسد ورغبات النفس «الأمّارة بالسوء» والمتهافتة بطبيعة الشهوة فيها على الملاذّ. وبقدر ما يبتعد الإنسان عن الزائد عن الحاجة، ينجح في تحقيق المعادلة بين الماديّ الزائل والروحيّ الخالد. وقد رفع هذا التصوّر من مستوى الإنسان الفرد إلى مستوى الإنسان النوع. وطبّقه على العمران. العمران بدوره، فيه نوعان نوع مقتصر على الضروريّ، هو «خشونة البداوة» وفيه سيحصر كلّ الخصال، وآخر مبالغ في «نحل المعاش» التي توفّر «رفها» مقترنا شرطيّا بفقر وبإفلاس أخلاقيّين، وهو «رقّة الحضارة». وسنكتفي في ما يلي بنماذج تمثيليّة للمقارنة التفاضليّة التي يقيمها طردا بين الطرفين، معتمدين الجدول التالي[2]:

١- المصدر السابق ١/ ص ٢١٠ و٢١١.

٢- نحيل على الفصول التالية من الباب الثاني من المقدّمة ١/: الفصل الرابع، الفصل الخامس، الفص السادس، الفصل السابع، الفصل التاسع.

البدو	≠	الحضر
«أهل البدو أقرب إلى **الخير** من أهل الحضر». «وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثل أهل الحضر إلاّ أنّه في المقدار الضروريّ لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذّات ودواعيها... فهم أقرب إلى **الفطرة** الأولى و**أبعد** عمّا ينطبع في النفس من **سوء** الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها»		«أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون **الملاذّ** وعوائد **الترف** والإقبال على الدنيا والعكوف على **شهواتهم** منها، قد **تلوّثت** أنفسهم بكثير من **مذمومات** الخلق والشرّ. **وبعدت** عليهم طرق **الخير** ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك»
«أهل البدو أقرب إلى **الشجاعة** من أهل الحضر». «ولتفرّدهم عن المجتمع وتوحّشهم في الضواحي... قائمون بالمدافعة عن أنفسهم... مدلّين **بِبأسهم**، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم **البأس** خلقا و**الشجاعة** سجيّة»		«أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في **النعيم والترف** ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حراستهم...وتنزّلوا **منزلة النساء والولدان**»[1]. **والولدان**»[1].
«نجد المتوحّشين من العرب أهل البدو **أشدّ بأسا** ممّن تأخذه الأحكام»		«في أنّ معاناة أهل الحضر للأحكام **مفسدة** للبأس فيهم **ذاهبة بالمنعة** منهم»
«في أنّ سكنى البدو لا يكون إلاّ للقبائل **أهل العصبيّة**»، لأنّ دفع التظالم في البادية لا يكون إلاّ بالعصبيّة		أمّا «سكّان المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض، تدفعه **الحكّام والدولة**»، فلا حاجة للعصبيّة
أهل البادية لتفرّدهم في القفر، «**يؤمن** عليهم من أجل ذلك **من اختلاط أنسابهم وفسادها**، ولا تزال بينهم **محفوظة**». فشرط العصبيّة متوفّر عندهم		سكنى البلد تؤدّي إلى «**اختلاط الأنساب وتداخل الشعوب**»، وشرط العصبيّة مفقود عندهم

١- يكرّر ابن خلدون هذا المعنى الذي يبرز تحوّل الرجال إلى صفة النساء من حيث الجبن – حسب رأيه – بسبب انغماسهم في النعيم، قائلا: «إنّ ذلك إنّما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين في نعيمه، قد نسوا عهد الرجولة وألفوا أخلاق الدايات والأظآر». (ج. ظئر، وهي المرضع). المقدّمة ١/ ص ٣٣٠؛ وانظر في المجلّد نفسه ص ٣٠٢.

نستخلص من هذا الجدول المقارنيّ أنّ خصال البدو هي قيم الخير والاستعداد الفطريّ لتقبّله، والاكتفاء بالضروريّ من الحاجيّات الماديّة - حاجيّات الجسد، مع ما يصحب ذلك في تصوّره من الأنفة والعزّة وعدم قبول المذلّة، والشجاعة والإقدام لحماية النفس والممتلكات، والقدرة على التغلّب على الآخر وإخضاعه، والتفرّد بصفاء النسب الضروريّ لظاهرة العصبيّة ولفاعليّتها الاجتماعيّة. بينما «مثالب» الحضر هي الانغماس في الشهوات، والتجرّؤ على الأفعال والأقوال المذمومة، والمذلّة والخضوع، والجبن والقصور عن حماية النفس، وهجنة الأنساب المفضية إلى افتقاد العصبيّة شرط العزّة الاجتماعيّة.

والسبب الرئيسيّ في كلّ هذه النقائص التي أثبتها للحضر سكّان البلد - كما قال - هو تجاوز المعطى الأصليّ في بعديه المعاشيّ والعرقيّ، إلى معطى فرعيّ مضاف وحادث. فنمط الحياة الأصليّ هو الكفاف وهو النموذج من حيث الانعكاس «الصحّي» الجسديّ والنفسيّ. ونمط الاجتماع الأصليّ هو الالتحام بالعصبيّة المشروطة بالنسب الصريح الصافي. أمّا ما حدث بسبب «التمدّن» فهو متفرّع تفرّعا مشوّها لهذين الأصلين بنسب متفاوتة. فالترف والتأنّق مفسدان للجسد، مفسدان للروح. وتتواتر في الخطاب السياقات التي تقرن بين سجلاّت **الترف** من ناحية، وسجلاّت **الفساد** من ناحية ثانية، فتكوّن مركز ثقل معنويّا أخلاقيّا يختزل في حدّ ذاته شروط النمط العمرانيّ الأمثل وأسباب النمط العمرانيّ المفلس. ونورد في ما يلي نماذج من هذه السياقات، مع التنبيه إلى أنّها تتعذّر على الحصر، لما لحضورها المباشر وغير المباشر عن طريق القرائن المحيلة عليها، من توزّع واسع في المساحة النصيّة.

- في مستوى السلوك الأخلاقيّ الفرديّ: تجد سكّان المدينة «**لكثرة الشهوات والملاذ** الناشئة عن **الترف**، أبصرَ بطرق **الفسق** ومذاهبه، والمجاهرة به وبدواعيه، **واطّراح الحشمة** في الخوض فيه، حتّى بين الأقارب وذوي الأرحام، الذين

تقتضي البداوة الحياء منهم في **الإقذاع** بذلك»[1]. «لا يصدّهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر **بالفواحش** قولا وعملا»[2].

- في مستوى السلوك الاجتماعيّ العامّ المتعلّق بالمعاملات: تفسد أخلاق سكّان المدينة «في ذاتهم واحدا واحدا... ويتلوّنون بألوان **الشرّ**... ويكثر منهم **الفسق والشرّ والسفسفة والتحيّل** على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه... تجدهم أجرياء على **الكذب والمقامرة والغشّ والخلابة والسرقة والفجور** في الأيمان والرباء في البياعات... ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة». والداعي إلى كلّ هذا الترف المتمثّل في «**كثرة العوائد ومطالبة النفس بها**»[3].
- في مستوى السلوك الأخلاقيّ السياسيّ: إذا ما انغمس الساسة في النعيم والترف فإنّ ذلك شهادة فناء لسلطانهم. ويعتبر هذا المعنى مركزيّا في تحليله لأسباب انهيار الدول. فالدورة السياسيّة التي تتجلّى عنده في تداول العصبيّات على السلطة، هي أيضا دورة أخلاقيّة تنطلق بخلق الكفاف وبخلق البأس والحماية، وبخلق العطف على أفراد عصبيّته القريبة كلّها من البداوة، وتنتهي إلى أخلاق الترف والإسراف وإهمال الحماية والانفراد بالمجد دون عصبته. وهي الأخلاق التي تقتضيها الحضارة. والقاعدة في ذلك عنده هي «أنّه إذا استحكم طبيعة الملك من الانفراد بالمجد **وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم**»[4]. ويجزم من وراء هذه المعادلة أنّ المسار الذي تتّخذه أخلاق الحكّام من البداوة إلى الحضارة هو قانون كلّيّ ينطبق على كلّ التجارب والدول السابقة[5]، ويحدّد إلى مدى بعيد أخلاق الرعايا لأنّهم تبع للسلطان، و«الناس على دين الملك»، كما سبق

١- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٣.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٢١٥.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٣ و٦٦٤.

٤- انظر المصدر السابق ١/ ص ص ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٩٥-٢٩٦، ٢٩٧-٣٠٠، ٣٠٤-٣٠٨، ٣٠٩-٣١٣، ٣٣٠، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٩٤، ٤٩٦؛ في المجلّد ٢/ ص ص ٦٣٧-٦٣٨، ٦٤١-٦٤٢، ٦٥٠-٦٥١، ٦٦١-٦٦٧، ٧١٩.

٥- المصدر السابق ١/ ص ٢٩٩.

أن نبّه في مقدّمة المقدّمة[١]. والأخلاق إذّاك هي المحرّكة للتاريخ البشريّ، وسائر المجالات هي ترجمة لهذا السلّم القيمي أو ذاك.

وهكذا يظهر الترف والأخلاق المتعلّقة به في كامل الخطاب الخلدونيّ مؤشّر ارتقاء في «حضارة الجسد»، وفي الوقت نفسه مؤشّر تدهور في قيم الروح واقتراب من النهاية الفاشلة. وتفقد الحضارة التي تكسب الإنسان رفاهة ماديّة كلّ قيمتها، إذا كان محكوما عليها سلفا وبشكل آليّ أن تتسبّب في تدهور القيم والأخلاق، خاصّة أنّه لا قيمة للناس – في نظره – إلاّ بأخلاقهم في مفهوم محدّد للأخلاق مشروط بمسلّمات ومنطلقات فقهيّة سلفيّة، وهم لا يتفاضلون – من هذه الزاوية – إلا «بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل»[٢]، فضلا عن أنّ الشرع «ذمّ التمتّع باللذات»[٣]. لقد حجب عن نظره هذا التصوّرُ الدينيّ ذو النزعة الصوفيّة، كلّ الأبعاد الإيجابيّة لحضارة المدينة بما تيسّره من حياة الإنسان فترتقي بها إلى درجات الرفه والتغلّب على العقبات أيّا كان نوعها. فعدم إيمانه في المنطلق بمشروعيّة مطالب الجسد، والنظر إليها نظرة احتراز ممّا يمكن أن تفضي إليه من فساد أخلاقيّ، جعلاه يقدّم العمران البدويّ وينسب إليه قيما وفضائل متصوّرة، غذّاها اعتقاده أنّ الحياة القائمة على الكفاف والشظف، خالية من دواعي الاعتناء بالجسد وشهواته وغواياته « المُدَمِّرَةِ ».

ويمرّ في هذا المستوى – كما هو ديدنه في كامل المقدّمة – إلى الارتقاء بملاحظاته وتصوّره للظواهر وللمواضيع من مجرّد الرأي الشخصيّ إلى سلطة القانون الكلّيّ الذي ينطبق على سائر الظواهر والمواضيع المناظرة. وقد وجدناه في سياقات عديدة يصوغ عناوين فصوله في قالب معادلات وقوانين عامّة، موظّفا – كما رأينا – خطابا سلطويّا لا يقبل لحقائقه مغايرة أو جدالا. والحال أنّ مظاهر

١- المصدر السابق ١/ ص ٤٧.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٤.
٣- المصدر السابق ١/ ص ٣٤١.

الفساد الأخلاقيّ وتدهور القيم وغلبة القيمة الماديّة في مجتمع ما، ليست مظاهر ناتجة بشكل آليّ عن العمران الحضريّ، عمران المدينة، بل هي مقترنة بغلبة النشاط التجاري في بعض المجتمعات القديمة، وما يصحبه من تهميش للقيم الأخلاقيّة التي لا تنتج ربحا ماديّا. وهنا يستوي في هذه الوضعيّة مجتمع الجزيرة العربيّة قبل الإسلام والمجتمعات التي توزّعت في مدن وحواضر إلى عصره. فمجتمع ما قبل الإسلام، الذي قدّمه لنا على أنّه نموذجيّ في بداوته وفي أخلاقه، لم يكن كذلك، بل اخترقته القيم التجاريّة المهمّشة للمثل وللخير. ونكتفي في هذا الصدد بالإشارة إلى ظاهرتي الصعلكة من ناحية والثراء الفاحش لبعض التجّار من ناحية ثانية. فقد برز الصعاليك العرب في إطار ردّ فعل على تحوّل قيميّ بدأ المجتمع يسير فيه نحو إيلاء الثراء والمكتسبات الماديّة أهميّة متزايدة في النظر إلى الإنسان. وخلّفوا تراثا أدبيّا نقدوا فيه نقدا لاذعا القيم الماديّة التجاريّة ومدى تجنّيها على الإنسان. أمّا ظاهرة الثراء الفاحش لبعض الفروع من القبائل ولبعض الأشخاص فقد نقلتها مصادر قديمة عديدة، وأشارت إلى ما يصحبها من ترف وإسراف حسب الإمكانيّات والوسائل المتاحة عصرئذ. إذن فصورة المجتمع البدويّ كما تتبلور في خطابه، هي صورة يكاد الجانب المتخيّل المشكّل فيها، يغلب على الجانب الواقعيّ التاريخيّ. ولم يكن التصوّر العمرانيّ الأخلاقيّ عنده قادرا على تحسّس حقيقة العلاقة بين نمط الحياة في مجتمع ما، ونمط المثل والقيم التي تنتظمه، إلاّ من زاوية واحدة هي زاوية الجسد وغوايته. وتتحوّل كلّ المكتسبات الماديّة التي يحقّقها الإنسان بعلمه وبتجاربه، إلى مجرّد تجلّيات متوقّعة في نسق الأطوار الحتميّة التي تكوّن الدورة الحضاريّة الأخلاقيّة.

والمتتبّع لمكوّنات الصورة الاجتماعيّة التي يرسمها الخطاب الخلدونيّ لخصال البدو عموما، يُفاجأ بأنّها مستمدّة من مرجعيّة مركزيّة في تفكيره، تضرب بأسباب في مدار «النصّ» وسلطته، وهي مرجعيّة الإطار العمرانيّ الذي ظهرت فيه الدعوة الإسلاميّة. وتبدو هذه الصورة ناشزة بنسب متفاوتة عن واقعه الاجتماعيّ

المباشر، إلاّ في ما يهمّ عودة البدو إلى وضعيّتهم العمرانيّة السلبيّة بسبب ابتعادهم عن الدين وتعاليمه. إذ تتواتر في الخطاب الإحالات على قريش والقبائل العربيّة، في نمط حياتها والتحوّلات الحادثة فيه بعد تأسيس الدعوة الإسلاميّة. فمعنى شظف العيش والاكتفاء بالضروريّ للحياة، منسوب إلى قريش والقبائل المجاورة لها، ومعنى صفاء النسب وصراحته منسوب إليها أيضا[1]، ومعنى تغلّب البدو على غيرهم وتوسّعهم على غيرهم من الأمم منسوب إليها[2]، ومعنى القدرة الفطريّة على تقبّل الحقّ والدفاع عنه مقترن بها[3]. ومعنى الدور الكبير للعصبيّة في الاستيلاء على الحكم مؤسّس على تجربة مضر في الجزيرة العربيّة[4]. ومعنى أنّ الأمّة «الأعرق في البداوة والأكثر توحّشا» تتغلّب على سواها من الأمم مستمدّ من تجربة مضر[5]، وهكذا دواليك... فلم يكن وهو يحاول أن يقرّر الأنماط العمرانيّة يصدر عن نزعة وصفيّة واقعيّة لواقع البدو في عصره، بقدر ما كان مشدودا إلى نمط عمرانيّ معياريّ في بنية تفكيره وهو نمط الجزيرة العربيّة في الماضي، ذاك الذي تفاعل بكيفيّة مخصوصة مع المقدّس، واكتسب ضربا من الإعلاء في كلّ مميّزاته. فأقْوَم الأنماط العمرانيّة عنده، وأكثرها خيرا، هو النمط البدويّ المعزّز بالدعوة الدينيّة، قياسا على العرب والإسلام. وقد ساهمت في تشكيل هذا النمط بهذه الصورة، المرجعيّة السلفيّة الواضحة التي يصدر عنها. إنّه نمط مؤسّس على أخلاق البادية كما تصوّره، وعلى تعاليم الدين، فأصبح محصّنا ضدّ دواعي الفساد العمرانيّ حتّى وإن توفّرت شروطه في نظره وهي الترف والثراء. ويجزم أنّ الثراء «الفاحش» الذي حصل لبعض الصحابة في عهد عثمان، لم يؤدّ بهم إلى الإسراف، بل عمدوا إلى القصد في تصرّفهم، وأنّ ذلك لم يكن «منعيّا عليهم في

١- المصدر السابق ١/ ص ص ٢٢٧، ٣٦١-٣٦٢.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٥.
٣- المصدر السابق ١/ ص ص ٢٦٦، ٢٧٧.
٤- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٨.
٥- المصدر السابق ١/ ص ٢٤٣.

دينهم لأنّه غنائم وفيوء»[1]. ويسكت تماما عن كلّ الاحتجاجات التي صدرت من صحابة آخرين ومن عامّة المسلمين، على حرمانهم مقابل هذا الثراء الفئويّ[2]. وهي احتجاجات تنفي التأويل التبريريّ الذي يقوم به لوجود ظاهرة الإسراف عند صحابة معيّنين، وعدم إفضائها – حسب قاعدته – إلى الفساد.

ويجدر التذكير في هذا الصدد بأنّ «بعض مظاهر الفساد» في نمط الحياة البدويّ – كما رأينا سابقا – وهي التنافس والغلظة وإباية الطاعة والاعتداء إلى غير ذلك... لا تعدو أن تكون – في تصوّره الأخلاقيّ – مدخلا هامّا لبيان نجاعة التدخّل النوعيّ للدين في الحياة البشريّة، كما حدث في ظهور الدين الإسلاميّ. إنّ الدين هو العامل الوحيد القادر على تدارك النقص العمرانيّ «البدويّ» من ناحية، والوحيد القادر على تفعيل خصال البدو واستثمارها لبناء نمط عمرانيّ نموذجيّ قائم على قيم الخير وعلى الكفاءة في قيادة الجميع تحت سيادة واحدة شرعيّة هي سيادة الخلافة، كما سنرى لاحقا. ومن هذه الزاوية يبدو كلّ مظهر سلبيّ في خصال البدو، مدعاةً لبيان نجاعة إحدى القيم الدينيّة: فعدم خضوع البدويّ لسلطة خارجة عنه ومنافاته لشرط الانتظام والعمران، يثقّفه الوازع الدينيّ[3]، ونزعته العدوانيّة يهذّبها الدين «المذهب للغلظة والأنفة»[4]، والتنافس والتحاسد تذهبهما «الصبغة الدينيّة»[5]. وهكذا تكون كلّ سلبيّة اجتماعيّة في أخلاق البدو نقصا ينتظر كماله من الدين، ويظلّ مشروطا به أبدا. إذّاك لا يمكن الحديث عن خلال سلبيّة في البدو إلاّ إذا اختلّت معادلة اتّصالهم الخلاّق والمثمر بالتعاليم الدينيّة.

١- المصدر السابق /١، ص ص ٣٦٢-٣٦٤.

٢- يمكن العودة في هذا الصدد إلى رسالة عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، يشرح فيها سبب النقمة على سياسة عثمان، ووجاهة هذا السبب. وقد وردت هذه الرسالة في كتاب **الجواهر المنتقاة** لأبي القاسم البرادي، ص ص ١٥٦-١٦٧.

٣- المقدّمة ١/ ص ٢٢١ و٢٢٢.

٤- المصدر السابق ١/ ص ٢٦٦.

٥- المصدر السابق ١/ ص ٢٧٨.

ويعرّف ابن خلدون الحضارة بكونها «أحوالا عاديّة زائدة على الضروريّ من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلّة والكثرة تفاوتا غير منحصر»[١]. وتكون الحضارة عندما «تتزيّد عوائد الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه»[٢]. فهي إذن «التفنّن في الترف واستجادة أحواله»[٣]. ويصنّف كلّ المستحدثات الجماليّة «الفنّيّة» في حياة الإنسان، ضمن مؤشّرات الإشراف على النهاية. فوجود هذه المستحدثات في مدينة ما، وفي نمط عيش مجتمع ما هو إعلانٌ عن حلول «الطور الذي يُخشى معه هلاك المصر وخرابه»[٤].

وتأتي هذه الزيادة «الضارّة» في تلبية الحاجيّات، باعتبارها مرحلة حتميّة في نسق تطوّر الحياة البشريّة. فهي مندرجة – حسب تصوّره – في دورة حضاريّة كاملة تشبه الدورة الحياتيّة الطبيعيّة للإنسان. فكما أنّ له عمرا طبيعيّا من الولادة إلى النموّ والنضج والموت، لها عمر طبيعيّ أيضا، من البداوة والكفاف، إلى الحضارة والرفه، إلى الفساد والأفول. ولهذه الصورة التشبيهيّة التي يوظّفها أساس نظريّ واحد يجمع بين طرفيها. وهو الاقتران الشرطيّ بين الجسد والفساد. **فالجسد الفرديّ** وطبيعته الماديّة هما اللذان اقتضيا البلى، **والجسد الاجتماعيّ** ورغبته المتزايدة هما اللذان حكما بنهاية العمران. ونجده في فصل «في أنّ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنّها مؤذنة بفساده»[٥]، يؤكّد أنّ رغبات الجسد هي السبب الكامن وراء استشراء الفساد. يقول: «وإذا بلغ التأنّق في هذه الأحوال المنزليّة الغاية تبعه **طاعة الشهوات**، فتتلوّن **النفس** من تلك العوائد بألوان

١- المصدر السابق ٢/ ص ٦٥٦.
٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٥٧.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٢.
٤- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٥.
٥- المصدر السابق ٢/ ص ص ٦٦١-٦٦٧.

كثيرة، لا يستقيم حالها معها في **دينها ولا دنياها**»[1]. «ومن مفاسد الحضارة الانهماك في **الشهوات** والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنّن في **شهوات البطن**.. ويتبع ذلك التفنّن في **شهوات الفرج**»[2]. وهكذا تكون الحضارة عنده «نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشرّ والبعد عن الخير»[3].

ويشفع هذا التصوّر بقاعدةٍ مفادها أنّ «الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد». فهي التي تذهب البأس من سكّان المدينة، وهي التي تفسد عليهم دينهم وأخلاقهم الأولى الخيّرة، ومن ثمّة فهي التي تضرّ بجوهر الإنسان. وبما أنّه يحصر إنسانيّة الإنسان في «اقتداره على جلب منافعه ودفع مضارّه واستقامة خلقه للسعي في ذلك»، فإنّ صفة الإنسانيّة تسقط عن إنسان المدينة ويصير «مسخا على الحقيقة»[4]. ولا يخرج مفهوم المنافع والمضارّ بالنسبة إلى الإنسان عنده – كما يتجلّى من كامل خطابه – عن التصوّر الدينيّ الأخلاقيّ الذي ينظر إلى الظواهر والأشياء من زاوية مدى نفعها الباقي للإنسان في مقابل الزائل الزائف. هو ذا التصوّر الأخلاقيّ للإنسان فردا ومجموعة. إنّه يجعل لوجوده غاية أخلاقيّة دينيّة، يكون الاقتراب منها عنوانا للعمران الصالح، والابتعاد عنها عنوانا للبغي والفساد في الأرض، المؤذنين في التصوّر الدينيّ بالفناء وبحلول غضب الله بأصحابه. فالاتّصاف بخلال الشرّ يكون «علامة على الإدبار

١- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٢.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٥. نجد هذا الجهاز الاصطلاحيّ الأخلاقيّ معتمدا بشكل بارز في شفاء السائل. ونورد منه السياق التالي، يقول ابن خلدون: «فعلاج ذلك يكون في الظاهر أوّلا، برفض ما يقع إليه الميل غالبا، ويستهوي به الشيطان قلوب المؤمنين من زينة الدنيا وشهواتها، وهو الجاه والمال ومخالطة الخلق وشهوات البطن والفرج والراحات من النوم والملاذّ». شفاء السائل، ص ١٩٦. ويماثل بين هجر الملاذّ الجسديّة و«هجران الحيّات القواتل». المصدر نفسه، ص ١٩٧.

٣- المقدّمة ١/ ص ٢١٦.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٦.

والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته»[1]. «وإذا كثر ذلك (أي الفساد) في المدينة أو الأمّة تأذّن الله بخرابها وانقراضها»[2].

إنّ ما يحلّله في هذا الصدد من ربطه شرطيّا بين الترف والحضارة من جهة، والفساد والأفول من جهة ثانية، **هو وليد وعيه الأخلاقيّ بالواقع وبالتاريخ، وبعيد عن الوعي التاريخيّ بالأخلاق وبغيرها من الظواهر في حياة الإنسان.** ومجرّد إلقاء نظرة على التاريخ الاجتماعيّ داخل الدولة الإسلاميّة يبيّن أنّ الضرر الذي لحق العامّة وجعلها تتحرّك في أشكال منظّمة حينا، وفوضويّة أحيانا كثيرة، ليس الترف والإسراف، بل هو الاحتياج والفقر. ولنا في تحرّكات الزنج والقرامطة وغيرهم، وفي تحرّكات العامّة ببغداد كما يطنب في وصفها ابن الأثير مثلا[3]، أحسن النماذج الدالّة على أنّ أفول حضارة أو مجتمع ليس قرين ترف وإسراف وفساد أخلاقيّ ينجرّ عنهما، بقدر ما هو قرين فشل تنظيميّ سياسيّ اقتصاديّ، أفقر العامّة وجعلها غير قادرة على بناء حياة متوازنة مادّيّا ومعنويّا، وهي شرط استمرار المدنيّة.

وكما تصوّر هلاك المدينة بسبب فساد أخلاق سكّانها، العامّة منهم والخاصّة، تصوّر هلاك كل مُلك وإشرافه على نهايته إن تخلّى أصحابه والقائمون به عمّا يسمّيه بـ«الفضائل السياسيّة». فالملك له أصل يبنى عليه وهو العصبيّة وله «فرع يتمّ وجوده ويكمّله وهو الخلال». ولذلك هي ضروريّة له. والعصبيّة كما سنرى هي التي تفضي إلى الملك، والالتزام بالخلال الحميدة هو من بين الأسباب التي تضمن الاستمرار فيه. ويشرح في فصل كامل نوعيّة هذه الخلال[4]، فإذا هي

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٩٩.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٦٤. يدافع الجابريّ عن ابن خلدون في رفضه للحضارة بهذا المعنى، دفاعا يؤوّل فيه معناها ليجعله خاصّا «بأسلوب حياة جماعة معيّنة هي الأرستقراطيّة الحاكمة... وهو يشهّر بسلوكها... لأنّها جماعة طفيليّة... وظيفتها التبذير والتخريب». العصبيّة والدولة، ص ١٦٠.

٣- انظر فصل «التاريخ تاريخ السلطة والعصبيّات»، من هذا الكتاب.

٤- المقدّمة ١/ ص ص ٢٥٠-٢٥٤.

إعادة للمتداول في الآداب السلطانيّة، من نصائح تُوَجَّه إلى الملوك لضمان الدوام والنجاعة لملكهم. وأقربها إليه – كما يذكّر بذلك في سياقات من مقدّمته – سراج الملوك للطرطوشيّ[١]. وهذه الخلال هي الكرم والعفو عند المقدرة وإعانة المحتاج، و«تعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والصالحين»، و«إنصاف المستضعفين من أنفسهم»، و«التديّن بالشرائع والعبادات»، والوفاء بالعهد، وإكرام «الأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجّار والغرباء وإنزال الناس منازلهم»، تبعا للتركيبة الاجتماعيّة الهرميّة. ويبيّن كيف أنّ الالتزام بهذه الأخلاق يعود بالنفع على أصحاب السلطة بدرجة أولى، لأنّه يديمها لهم. وفي المقابل إذا ما تخلّوا عنها فإنّ ذلك سيكون علامة انتهاء لملكهم وإيذانا بتحوّله عنهم.

إنّ الخطير في هذا التصوّر الأخلاقيّ للعمليّة السياسيّة، هو عدم اعتبار السلطة منصبا عمرانيّا له وظائف تنظيميّة محدّدة يقوم بها، هي من باب الواجبات اللازمة وليست من باب التحلّي بالأخلاق الفاضلة التي تزيد الملك حسنا وبهاء[٢]. وبما أنّ الملك عنده «خير ساقه الله إلى أهل العصبيّة مناسب لعصبيّتهم ولغلبهم»، فلا حضور للمحكومين في أفق تفكيره السياسيّ إلاّ من حيث هم مادّة للملك، و«تحت أيدي» أصحاب السلطة. وهو بذلك ينقل الواجب السياسيّ من إطار الوظيفة السياسيّة، إلى إطار ما يُستَحسَن أن يتحلّى به السائس من الفضائل. والفشل الذي تؤول إليه السياسة التي لا تعتمد على هذه الأخلاق، ليس مأتاه الإخلال بالمهمة الموكولة إليه، بل مأتاه اختلال المعادلة بين «خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه» وحقيقة أنّ «السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم». وعلى هذا الأساس يصبح ابتعاد الساسة عن هذه الأخلاق سببا في حلول غضب الله بهم وعقابهم بسلبهم ما كان «أتاهم من الملك،

١- المصدر السابق ١/ ص ٦٦.

٢- انظر الصورة التشبيهيّة التي اعتمدها ابن خلدون ليوضّح قيمة الخلال الحميدة في الملك، إنّها بمثابة اللباس الذي يزيّن الشخص، ودونها يصبح الملك مثل شخص عريان. المصدر السابق ١/ ص ٢٥١.

وجعل في أيديهم من الخير». ويؤكّد صحّة تصوّره الأخلاقيّ هذا بتوظيف الشاهد القرآنيّ: «وإذَا أردْنا أن نُهلك قريةً أمرْنا مُتْرفِيها ففسَقُوا فِيهَا فحُقَّ عليْها القولُ فدَمَّرْنَاهَا تدْميراً»[1]، وبالإحالة على استقراء التاريخ والتجارب الإنسانيّة الماضية، باعتبار أنّ التاريخ في هذا التصوّر العامّ ليس إلاّ تحقّقا للصراع الأبديّ بين الحقّ والباطل.

ولم يكن تصوّره الأخلاقيّ للعمليّة السياسيّة، مشروطا بمحدوديّة الفكر السياسيّ التقليديّ – كما تبرّر ذلك تباعا الدراسات الحداثويّة للنصّ الخلدونيّ – بل هو مشروط باختيار سنّيّ أرثوذوكسيّ، قام على أنقاض ما «دمّره» من اختيارات أخرى قوامها رؤى ومواقف سياسيّة مناهضة له. لقد عرف أفق التفكير السياسيّ الإسلاميّ القديم أطروحات عمرانيّة طريفة وجادّة، كما سنرى في القسم الموالي من العمل. مفادها التأكيد على أنّ ما يبرّر وجود السلطة هو وظيفتها التنظيميّة للمجتمع على أساس من العدل وحسن تسيير الأمور. فإذا ما وقع الإخلال بهذه الوظيفة وجب عزل المكلّف بها وتعويضه بآخر أكفأ منه، وتغيب في هذا الخطاب مفاهيم «الخير الذي ساقه الله» إلى أصحاب السلطة، والغلبة العصبيّة، والعقاب الإلهيّ الذي يحلّ بالمترفين الفاسقين، إلى غير ذلك.

وفضلا عن ذلك، تظلّ نظرته الأخلاقيّة إلى كيفيّة معاملة السائس لمختلف الشرائح الاجتماعيّة، مشدودة إلى خلفيّة نظريّة تجعل لأصحاب السيادة الماديّة والمعنويّة في المجتمع مكانة مميّزة فيها. فهو في توضيحه للسلوك القويم للسائس في هذا الصدد، ينطلق من مبدإ «ضرورة إنزال الناس منازلهم». وهؤلاء الناس هم العلماء والصالحون والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجّار والغرباء. فإكرام الأشراف وأهل الأحساب للمصالح المتبادلة بينهم وبين صاحب السلطة، وإكرام الصالحين لـ«الدين»، وإكرام العلماء لما يُحتاج إليهم «في إقامة مراسم الشريعة»، وإكرام التجّار «حتّى تعمّ المنفعة بما في أيديهم». ويعتبر «هذا الصنف من الخلق»

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٣؛ والآية ١٦ من سورة الإسراء.

أولى في حسن المعاملة من الجميع، بناء على أنّ السلطة في تصوّره هي «غاية لكلّ مجد ونهاية لكلّ حسب».

ويجدر التنبيه في هذا الصدد إلى أنّ الحضور المركزيّ للمعيار الأخلاقيّ في تصوّره للعمران، مبرّر بمسلّمة عقديّة عنده وهي أنّ الموجّه الرئيسيّ للإنسان في سلوكه من حيث إدراكه لمفهومي الخير والشرّ، هو الدين وليس العقل[١]، فالإنسان من منظوره «الشرُّ أقربُ إليه إذا أُهمِل في مرعى عوائده ولم يهذّبه الاقتداءُ بالدين»[٢]. وكما رأينا في القسم الأوّل محاربته للعقل في بعده المعرفيّ الثقافيّ، سنرى في القسم الموالي من العمل مظاهر تحامله على الدور المفترض للعقل في تنظيم حياة البشر، وهو ما سمّاه السياسة العقليّة.

١- المقدّمة ١/ ص ٢٢٢.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٢٣.

٣. قوانين الوجود الاجتماعيّ

لقد كانت كلّ المعايير السابقة، من المعيار السلفيّ المذهبيّ إلى المعيار العرقيّ العقديّ، إلى المعيار الأخلاقيّ، نقاط ارتكاز في المنظومة الخلدونيّة، بالانطلاق منها تُفهم ظاهرة التقنين الهادفة إلى وضع قوانين نُسِبت إليها عمليّة التحكّم في ما جرى من التجارب البشريّة في الماضي، وتوكل إليها سلطة التحكّم في الآتي، على أساس التشابه بين الماضي والحاضر والآتي، «تشابه الماء بالماء»، كما قال ابن خلدون. لقدْ أُعلنت هذه القوانين مصحّحة للعلم الذي يتّخذ من التجارب الإنسانيّة مجالا له وهو علم التاريخ. وكان التصحيح مركّزا في «تقويم» أو «تثقيف» النظرة إلى الإنسان في واقعه تبعا لمسلّمات مسبقة ثبتت لها الحجيّة من الإجماع حولها. فجاءت القوانين من جنس المسلّمات، وفُرض على التاريخ أن يكون جرى وفقها، وإلاّ فهو خاطئ خطأ الخطاب الذي ينقله بتلك الكيفيّة المخالفة للمسلّمات. فلم يكن ابن خلدون ينطلق من الواقع في استقلاله عن الذات المنتجة للمعرفة وأحكامها المسبقة، محاولا تحليله وتفكيكه بالمعطيات المعرفيّة المتاحة عصرئذ، بل كان ينطلق من تصوّر عقديّ عرقيّ أخلاقيّ، ينبغي أن يجد ترجمة صريحة له في الواقع، أو بالأحرى، في ما يجب أن يرتسم في أذهان المتقبّلين لخطابه عن ذلك الواقع.

لقد راح يقنعهم في مخاتلة خطابيّة، أنّ الحقائق التي ينبغي أن تراعى في تصحيح التاريخ، مستمدّة من الواقع ومن طبائع الأشياء. ويحجب تماما – سيّان في ذلك وعى أم لم يع، قصد أم لم يقصد – أنّها حقائق منظومة عقديّة محدّدة سُحبت على التاريخ، وحدَّدت رؤيةً معيّنة له وللإنسان.

وجاءت القوانين «الخلدونيّة» منخرطةً في هذه المنظومة، مكرّسةً لهذه الرؤية. وهي الاجتماع وضرورة السلطة، وقانون العصبيّة، وقانون الحتميّة الجبريّة.

٣ـ ١. الاجتماع وضرورة السلطة

يُعتبر النظر في الاجتماع البشريّ من حيث دواعيه وكيفيّاته، مبحثا مركزيّا في العمل الخلدونيّ. فهو المحور وسائر المباحث أطراف له. والمعطيات و«الحقائق» المكرّسة في شأنه، مشدودة إلى خلفيّة نظريّة محدّدة تنتظمها وتجعلها خادمة لبعضها البعض، مكمّلة لبعضها البعض، في سبيل تقديم الصورة «الصحيحة» للعمران ومتعلّقاته.

لقد انطلق ابن خلدون في بحث دواعي الاجتماع بين البشر، من معطيات استمدّها – كما يقول – من مباحث الفلاسفة في هذا الصدد. إنّه يوافقهم في جملة من الحقائق ليست لها أيّة خطورة أو انعكاسات على ثوابته العقديّة. وأولى هذه الحقائق مقولة أنّ «الإنسان مدنيّ بالطبع». وسيعتمد هذه المقولة ويستثمرها في سياقات عديدة، إلى درجة تماهت فيها مع خطابه العمرانيّ، وتحوّلت إلى مقولة منسوبة إليه حصرا. ويشرحها بالطريقة التالية: «لا بدّ له (أي الإنسان) من الاجتماع الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم وهو معنى العمران»[١]. فالمدنيّة بما هي كيفيّة حياة متطوّرة للإنسان مقارنة بمجموعات الحيوان، مشروطة باجتماعه وتعاونه على تلبية الحاجيّات المعيشيّة، وعلى حماية نفسه من الأخطار المحدقة به. ويعدّد الأمثلة والنماذج الموضّحة لدور الاجتماع في توفير الاحتياجات الضروريّة للإنسان النوع، والمتجاوزة بطبعها لقدرة الإنسان الفرد. وهو في كلّ ذلك يستثمر ما بلوره الفلاسفة في هذا الصدد، بكيفيّة تساهم في تكريس مفهوم «حسن الاستخلاف» في الأرض وترجمته العمليّة في العمران. وتصبح كلّ التفاصيل المتعلّقة بشروط الحياة المدنيّة، صادرة عن حكمة إلهيّة في خلق الإنسان وتركيبه، بدءا من خلقه بتلك الكيفيّة المنقوصة التي تدفعه ضرورةً إلى التعاون مع بني جنسه، وصولا إلى أرقى أشكال اجتماعه في إطار سياسيّ ثقافيّ متطوّر وهو الدول والحضارات. والحاصل من كلّ ذلك هو تحقّق الحكمة الإلهيّة في بقاء النوع

١- المقدّمة ١/ ص ٦٩.

وحفظه. يقول: «وإذا كان التعاون، حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمّت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه». ومن ثمّة سيربط هذا المعطى طردا بعدم خلق الإنسان عبثا. والعبث له شكلان كلّ منهما مناف لغائيّة العمران: الأوّل هو ترك الناس فوضى و«همّل مثل الحيوانات العجم»، والثاني هو انفلات تجربة التعايش السياسيّ العمرانيّ من الإطار الحقّ الذي حدّدته الأديان والشرائع، لتتطوّر في اتّجاه يحدّده عقل الإنسان ومواضعاته. ولئن كان هذا الانفلات قادرا على تحقيق تجارب عمرانيّة ناجحة «في الدنيا»، فإنّه نجاح فاشل وزائل عنده لأنّه يتقدّم بالإنسان في طريق مسدود، لا انفتاح له على النجاح الأخرويّ. والحال أنّ الخلق «ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنّها كلّها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: "أَفَحسِبْتم أنّمَا خلقنَاكُم عَبَثًا"؛ فالمقصود بهم إنّما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، "صراطِ اللهِ الذي لهُ ما في السماواتِ والأرْضِ"، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتّى في الملك الذي هو طبيعيّ للاجتماع الإنسانيّ، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكلّ محوطا بنظر الشارع»[1]. الأمر الذي يقتضي بالضرورة تقديم المرجعيّة النصيّة العقديّة في كلّ المجالات المؤسّسة سلفا – في المنظومة الخلدونيّة – على تقابل غير متكافئ بين حقيقة إلهيّة متعالية تضمن الخير الدائم، من ناحية؛ وحقيقة بشريّة قابلة للخطإ، وإن صادف أن حقّقت خيرا للإنسان، فهو غير مؤكّد وغير دائم، من ناحية ثانية. وعلى هذه الاعتبارات العقديّة يؤسّس كامل نظريّته العمرانيّة. إنّها اعتبارات صحّة الاستخلاف في الأرض، وحكمة الاجتماع البشريّ، وتأطير الإرادة المتعالية لوجود الإنسان في التاريخ، وتوفّر شروط «النجاة». وقد صاغها منتظمة في القاعدة التالية التي تصدر عنها كلّ مواقفه من الإنسان ومن التاريخ: «فإذن هذا الاجتماع ضروريّ للنوع الإنسانيّ، وإلاّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم»[1].

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٣٧. والآيتان تباعا من: المؤمنون (:١١٥)؛ الشورى (:٥٣).

١- المقدّمة ١/ ص ٧١.

إنّ هذه «المقدّمة» النظريّة حول غائيّة الوجود البشريّ، هي التي ستوجّه كلّ المواقف التي كرّسها في مسألة الاجتماع وعلاقته بالسلطة تحديدا. فكما أثبت مع الحكماء ضرورة الاجتماع وضرورة الوازع، مضفيا عليهما صبغة عقديّة؛ سيثبت – مخالفا للحكماء هذه المرّة – أنّ مبرّر وجود الوازع لا يمكن أن يكون عقليّا. والمنطق العمرانيّ الذي يصدر عنه الفلاسفة وعلماء الكلام من المعتزلة والخوارج، هو أنّ مصلحة الإنسان النوع لا تتحقّق إلاّ بالاجتماع، وحسن الاجتماع لا يكون إلاّ بالسلطة، بناء على أنّ الفوضى منافية للحياة البشريّة التي تقتضي تكامل الوظائف وتناسقها بدقّة. وعلى هذا الأساس فالسلطة مبرّرها عقليّ، وشكلها التنظيميّ من جنس مبرّرها هذا، أي عقليّ كذلك. وهذا ما سينفيه ابن خلدون بحدّة، لأنّه ينقض الأساس الشرعيّ الذي يقيم عليه تصوّره للاجتماع وللسلطة على حدّ السواء. وينبني هذا النقض على جعله ممكنا انتظامَ البشر على أساس ما يرتضيه العقل وما يحدّده من المصالح، وإن لم يكن شرعٌ. وقد التزم في كلّ تحليلاته لقوى الإدراك بإبراز محدوديّة التدبير العقليّ، وعجز العقل عن فهم الحكمةِ حيث لا تبدو له حكمةٌ بالمعايير العقليّة المتعارفة. ومن ثمّة يحصره في وسيلة صالحة لاستغلال ما سخّره الله للإنسان، ولإدراك الواقع المباشر إدراكا يكون مشروطا سلفا بجملة الثوابت والمسلّمات العقديّة التي تضخّمت في منظومته أكثر ممّا كانت عليه في العصور السابقة له، بحكم أنّ دائرة المقدّس في المنظومات السلفيّة، لا تفتأ تتضخّم مع التأخّر في الزمن والابتعاد طردا عن لحظة تجلّي المقدّس.

ولم يكن ردّه على التبرير العقليّ لوجود السلطة في المجتمع، ردّا عقليّا يقارع الحجّة بالحجّة، على أساس الإيمان باستواء الحظوظ في الطرح بين مختلف الآراء في مجال عمرانيّ بشريّ، بل كان ردّا مستندا بشكل شبه كلّي على حجّة نصّيّة هي **الإجماع**. ففي القسم الأوّل من الفصل السادس والعشرين الذي يثبت فيه وجوب السلطة في المجتمع شرعا، يحضر هذا المصطلح الأصوليّ – رغم نشازه عن هذا السياق «الفلسفيّ» التجريديّ لقضيّة الانتظام البشريّ – حضورا مكثّفا مثّل

فيه في كلّ مرّة مفتتح الاستدلال على الفكرة وخاتمته[1]. ففي حين ينظر الفلاسفة وعلماء الكلام من المعتزلة والخوارج، إلى مسألة السلطة وضرورتها أو عدم ضرورتها، من زاوية بشريّة عامّة تنطبق - أو من المفروض أن تنطبق - على كلّ تجربة عمرانيّة؛ كان ابن خلدون ينظر إليها من زاوية فقهيّة مُنصَبَّة على التجربة الإسلاميّة، بما هي التجربة المعيار، كما رأينا. والخطاب الذي يتّخذ بعدا دلاليّا تجريديّا عامّا مداره اصطلاحات: «العقل»، «الاجتماع البشريّ»، «ضرورة الاجتماع»، «التنازع»، «الوازع»، «الفائدة»؛ هو ليس من جنس الخطاب الذي يتّخذ بعدا دلاليّا فقهيّا، مداره اصطلاحات: «إجماع»، «صحابة»، «بيعة»، «مقاصد الشرع». لكن هي ذي طريقته في إخضاع كلّ المسائل العمرانيّة لمفاهيمه ومعاييره العقديّة الفقهيّة. وعلى هذا الأساس لم يخرج استدلاله على وجوب السلطة، عن الاستدلال الأصوليّ المبنيّ على أدلّة شرعيّة مرتّبة حسب الأولويّات التالية: إن لم يوجد الدليل في الكتاب، نُظر في السنّة، وإن لم يوجد في السنّة نُظر في الإجماع، وهذا ما فعله تحديدا. إنّه لا يجد أدلّته على وجوب السلطة شرعا في الكتاب ولا في السنّة، فعمد إلى الإجماع يستثمره في نزعة ظافرة مؤمنة أنّ كلّ الأدلّة العقليّة لا يمكن أن تقف إزاءه أو تدحضه. وهكذا يكون كلّ الحكماء وعلماء الكلام مردودة آراؤهم، لأنّها - بكلّ بساطة - مخالفة **للإجماع**. قال: «فلا ينهض دليلهم العقليّ المبنيّ على هذه المقدّمة. فدلّ على أنّ وجوبه إنّما هو بالشرع وهو الإجماع الذي قدّمناه»[2].

والطريف في مجادلته لكلّ الذين كان منطلقهم عقليّا في تصوّر علاقة السلطة بالاجتماع البشريّ، هو وقوفه عند رأي جماعة منهم، مفاده عدم وجوب السلطة، لا بالعقل ولا بالشرع. وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض علماء الكلام من المعتزلة والخوارج. وبنوْه على أساس الوظيفة المبرّرة للسلطة وهي وظيفة الردع، ردع الناس عن الاعتداء على بعضهم البعض. وافترضوا أنّه إذا أمكن للإنسان أن

١- انظر ص ص ٣٣٩-٣٤٢، من المصدر السابق/ ١.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٣٤٠.

يرتدع بعقله أو بشرعه عن فعل المذمومات، أي بوازع ذاتيّ؛ فلن تحصل الفوضى المقتضية لتدخّل السلطة بما هي وازع خارجيّ لا يعمل إلاّ بالقوّة، فضلا عن الشرور الكثيرة التي اتّضح بالتجربة أنّ مصدرها هذه السلطة بالذات. وعند ذاك، فإنّها تخلق فوضى ومفاسد، من حيث أريد منها أن تقضي على الفوضى والمفاسد. واللافت للانتباه في هذا الرأي هو توجيهه عمليّة الانتظام في العمران البشريّ توجيها أفقيّا يحظى فيه الناس بدور مركزيّ، خلافا للتوجّه العموديّ الذي يوكل الدور الرئيسيّ للسلطة القائمة، مع تغييب متفاوت النسب للمحكومين. وسنرى أنّه يدفع هذا التوجّه إلى نهاياته، ويهمّش تماما دور المحكومين في العمليّة السياسيّة، من منطلق ربطه بين السلطة، والعصبيّة، والاستبداد الضروريّ لاستقامة العمران، في مفهوم سلطويّ صرف للاستقامة.

لقد وقف عند هذا الرأي رغم هامشيّته وعدم تمثيله لأهميّة فكريّة أو سياسيّة تُذكر. إنّه مجرّد موقف تبنّاه ثلّة من علماء الكلام، كان الدافع إليه ردّ فعل متمرّد على واقع الفساد السياسيّ السائد. ولم يُعرَف له صدى في أيّة مجموعة من المجموعات التي ثارت رغبةً في تغيير الواقع. ولهذا لا يمكن فهم وقوفه عند هذا الرأي اعتبارا لخطورته – كما هي خطورة الفكر السياسيّ الشيعيّ التي دفعته إلى تخصيص فصل كامل له – بل هو اعتبار لدوره في تطوير عمليّة استدلاليّة، مركز الثقل فيها ليس إبطال رفض السلطة، بقدر ما هو تأكيد شرعيّة وجودها عبر منفذ الاستدلال بالحكمة الإلهيّة المتمثّلة في جعل المُلك وسيلة لحسن الاستخلاف. وهو ما عبّر عنه بتصريف الملك «على مقتضى الحقّ». لقد كان لبعض أنبياء الله ملك. كان هذا لداود وسليمان. والأنبياء أكرم الخلق عند الله[1]. وهو الذي جعل لهما

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٤١؛ وسيعود إلى هذه المعاني السياسيّة الدينيّة في القسم التاريخيّ لينبّه من جديد إلى عدم جواز القدح في بعض خلفاء الإسلام – الطبقة المنزّهة عنده خاصّة – بسبب غلبتهم وقهرهم. ويوظّف نفس المثال المتعلّق بداود وسليمان. قال في تأريخه لحكم معاوية: «وأمّا الملك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبيّة والشوكة فلا ينافي الخلافة ولا النبوّة فقد كان سليمان بن داود وأبوه صلوات الله عليهما نبيّين وملِكين وكانا على غاية الاستقامة». تاريخ ابن خلدون ٤/ ص ١١٤١.

النبوّة كما جعل لهما الملك. إذن لا تعارض بين «الحقّ» والسلطة، بل إنّها ستكون في نظره من مقتضيات تنفيذ هذا «الحقّ» على وجه الأرض وفي التاريخ.

وعلى أساس التبرير الشرعيّ للسلطة، سيحدّد شكلها الصحيح في نظره. إنّه الشكل الذي يقوم على «قوانين مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرّعها». فيضمن «سياسة دينيّة نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[١]. وهو يميّزه عن شكلين آخرين، الأوّل هو الملك الطبيعيّ، والثاني هو الملك السياسيّ أو العقليّ. يعرّف الصنف الأوّل بكونه «حمل الكافّة على مقتضى الغرض والشهوة». ولكونه قائما في نظره على الشهوة ورغبات النفس الأمّارة بالسوء، لا يجد صعوبة في ردّه، ببيان نتائجه الوخيمة على العمران: «وأحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحقّ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته... فتعسر طاعته لذلك، وتجئ العصبيّة المفضية إلى الهرج والقتل»[٢]. إنّه صنف واضحُ العيوب ولا يحتاج إلى كثير وقوف عنده، ويكفي معه أن يُنسب إلى تدبير النفس، مصدرِ الشرور في تصوّره، وفي التصوّر الدينيّ عامّة. أمّا الصنف الثاني وهو السياسة العقليّة، فالأمر معه يختلف. إنّه «قوانين سياسيّة مفروضة يسلّمها الكافّة وينقادون إلى أحكامها... وهي مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها»[٣]. وقد نجح هذا الشكل السياسيّ وتوصّل إلى إيجاد دول وحضارات ذات قيمة ومكانة متميّزة في تاريخ البشريّة، مثل تلك التي كانت «للفرس وغيرهم من الأمم». هنا سيلجأ الخطاب الخلدونيّ إلى آليّة الدفاع «الفقهيّة» الناجعة، وهي قصور هذا الحكم عن تحقيق المطلوب منه على وجهه الكامل، إذا ما عُرِضَ على المقاصد. وإذا كان المطلوب من السلطة السياسيّة أن تحقّق مصالح الإنسان في بعديها الدنيويّ والأخرويّ، عنده، فإنّ الناجح منها هو ذاك الذي يستجيب لهذا المقصد. وفي هذه

١- المقدّمة ١/ ص ٣٣٧.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٣٣٦ و٣٣٧.

٣- المصدر السابق ١/ ص ٣٣٧.

المسألة تحديدا يسجّل قصور السياسة العقليّة عن تحقيق «النجاة» آخرةً، وإن كانت قادرة على تحقيقها دنيا. بل وفي هذا المستوى الدنيويّ نفسه، نظرٌ. فهي ناتجة عن عقل بشريّ، والعقل هو «نظر بغير نور الله: "وَمَنْ لَمْ يجعلِ اللهُ لهُ نوراً فمَالَهُ مِنْ نُور"»... «وأحكام السياسة إنّما تطلع على مصالح الدنيا فقط... ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافّة على الأحكام الشرعيّة في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء»[١].

يظهر هذا التقابل من جديد بين مصدر الحقيقة الإلهيّ، ومصدرها العقليّ البشريّ، في موضوع السلطة التي يجب أن تنظّم حياة البشر، باعتباره مقارنة غير متكافئة، ترجح فيها الكفّة بشكل آليّ لصالح الحقيقة ذات المصدر الإلهيّ، في الوقت الذي تظهر فيه الحقيقة البشريّة عبثيّة وخادعة وصارفة عن «الصراط المستقيم».

لكنّ الإشكال في هذا الخطاب الذي يضع حقيقة بشريّة في مقابل أخرى إلهيّة، ويتكلّم هو من منطلق الترجمة عن الثانية، هو أنّه يحجب تماما أصداء البشريّة فيها. فابن خلدون – وكلّ مفكّري أهل السنّة – تعوزهم صراحة النصّ في تحديد المسائل السياسيّة والمفاضلة بينها، فيلجؤون إلى الإجماع بعد إكسابه كلّ الحجيّة التي للنصّ. وبالإضافة إلى ذلك ينطلقون من واقع الممارسة السياسيّة التي كرّستها السلطة السياسيّة السنّيّة – سلطة الخلافة، طيلة تاريخها؛ ويشرّعون لاختياراتها بالبحث عمّا يدعمها من الكتاب بشكل غير مباشر، أو بالقياس على معان محدّدة ضبطوها، أو بتزكية الأحاديث ذات الطابع السياسيّ، وهي في معظمها موضوعة لغايات سياسيّة مباشرة. وهذا ما سيعيد ابن خلدون إنتاجه في خطابه العمرانيّ السياسيّ، كما سنرى في ما يلي. فالعقل الفقهيّ – في بنيته وفي آليّة عمله – مستند على مفهوم المقدّس وتوظيفه لتشريع اختياراته التي يحتجب فيها البشريّ التاريخيّ

١- المصدر السابق ١/ ٣٣٨؛ والآية ٤٠ من سورة النور.

ويظلّ بارزا تمثيلُ المقدّس والدفاعُ عنه. وينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى أنّ الإحالة المستمرّة على معاني المقدّس – في سياق سياسيّ صرف – من قبيل: إرادة الله، حكمة الله، نور الله، إلى غير ذلك... ليست من القواسم المشتركة بين الخطابات الإسلاميّة القديمة في عرضها لمسألة السلطة وضرورتها وشكلها، بل هي أدوات العمل التي يوظّفها بنجاعة الخطاب الفقهيّ الذي يراهن على **التفرّد بالسلطة** تحت عنوان **تفرّده بالترجمة عن الحقيقة الإلهيّة** الملزمة للجميع. ويمكن في هذا الصدد أن نقوم بمقارنة خطابه بخطابات الخوارج والمعتزلة والفلاسفة – تلك التي نعتها بالعقليّة – لنتبيّن جيّدا الفارق الهامّ في الجهاز الاصطلاحيّ المفاهيميّ المعتمد في بنيته، وفي بنيتها[1]. ولا يمكن أن نقتصر على ما عرضه ابن خلدون من هذه الخطابات في نصّه، لأنّه مبتور وموجز إيجازا مخلاّ بالمعنى، فضلا عن كونه مشدودا إلى غاية حجاجيّة تعمل باستمرار على تحويل المخالف للمسلّمات المقرّرة، إلى داعم لها بسبب خطئه وخطله المُبرَزيْن. **على هذا الأساس يمكن القول إنّ ورود «المختلف» في بنية الخطاب الخلدونيّ، لم يكن لغاية التعريف به في مرحلة أولى، ثمّ الردّ عليه في مرحلة ثانية؛ بل هو مجرّد «وسيط» أو «قادح» catalyseur يساعد على تكريس الثوابت دون أن يدخل معها في لعبة الاشتراك غير المتساوي في الحقيقة، أو في أحسن الحالات في لعبة الاعتراف بشرعيّة وجوده بما هو مختلف وحسب. فمتقبّل الخطاب لا يحتفظ بصورة واضحة عن هذا المختلف، ولا بصدى دلاليّ منه يظلّ يسائل وعيه؛ بل يقتصر الأمر لديه على معان غائمة، هي أقرب إلى «الخُرق» منها إلى مجرّد عاديّ الآراء، فضلا عن وجيهها. بينما يحتفظ بكامل الوضوح والقوّة الدلاليّين اللذين ينتجهما الخطاب حول مسلّماته – تلك التي أعاد إنتاجها بعد جعلها تستفيد من النقائص المنسوبة إلى المختلف، لا في صورته المستقلّة الكائنة فعلا بل في صورته المكوّنة. وتلك**

١- يمكن العودة في هذا الصدد إلى فصل «الفكر السياسيّ الخارجيّ»، في كتابنا «الإسلام الخارجيّ»، ص ص ١٥٤–١٧٢.

هي النجاعة التي يكاد ينفرد بها الخطاب الخلدونيّ: إنّها نجاعة الإيهام بالجدل[١].

إنّ شكل الحكم الذي يقرّه في بداية تحليله وفي نهايته، باعتباره الحكمَ الوحيدَ الصائبَ، هو الحكم الشرعيّ الذي يعتمد الشريعة في التنظيم الدنيويّ كما في التنظيم الدينيّ، وهو نمط الخلافة. وعلى هذا الأساس ينبغي – في نظره – ألاّ تخرج المسألة العمرانيّة في مختلف مستوياتها عن المنطلقات الشرعيّة: فالثقافة التي ينبغي أن تسود هي ثقافة النصيّ والنقليّ والسلفيّ، والنظام السياسيّ الأمثل هو الذي ينفّذ الشرع في كلّ جزئيّات الحياة البشريّة، والوضع المعاشيّ (الاقتصاديّ) هو ذاك الذي لا يعرف الترف المذموم في الشرع، وإن عرفه ينبغي ألاّ يؤدّي إلى الفساد، كما نجح في ذلك الأثرياء من الصحابة في عهد عثمان، إذ أنّهم – رغم ثرائهم – لم يسرفوا ولم يعرفوا البذخ، حسب تصوّره.

ولهذا الإقرار انعكاسات خطيرة على نوعيّة العلاقة التي ينبغي أن تؤسّس بين السلطة السياسيّة والدين والعمران. أوّلها، أنّه يربط ربطا شرطيّا بين الجانب الدينيّ الروحيّ للإنسان ومسؤوليّة السلطة السياسيّة عنه. فلا يمكن للإنسان أن يقيم علاقة مباشرة بالله، وفي استقلاليّة تامّة عن السلطة. بل من الواجب والمشروط أن تمرّ هذه العلاقة عبر المؤسّسة السياسيّة. وفي هذا إغفال أو سكوت عن كلّ المخاطر الناجمة عن احتكار السلطة لتمثيل الدين. ومن المعلوم أنّه ما تعقّدت الإشكالات في الفكر والواقع الإسلاميّين إلاّ بسبب هذه العلاقة. وبكلّ ثقل سنّيّ صراطيّ (أي أرثوذكسيّ) يتدخّل الخطاب الخلدونيّ ليحسم المسألة في اتّجاه تحويلها إلى قانون، قانون الاقتران الشرطيّ بين التنظيم الأمثل للعمران واعتماد الشرع وحده، بعيدا عن تدبير العقل البشريّ.

ثاني هذه الانعكاسات، هو المنع المبدئيّ لأيّ انتظام سياسيّ يمكن أن يقوم في

١- نذكّر أن هذه الخاصيّة في الخطاب الخلدونيّ، متأتّية من الوعي بأنّ حسن طرح الرأي المخالف، يمكن أن يجعل المتقبّل يفلت من الهيمنة المطلقة التي يرومها منتج الخطاب. وهو ما عبّر عنه صراحة الغزاليّ – أستاذ ابن خلدون – كما رأينا.

المجتمع الإسلاميّ خارج المعايير العقديّة. ومن المعلوم أنّ هذه المعايير تنبني بطبيعتها على حصر تدريجيّ لمفهوم الدين الحقّ، منطلقه أفضليّة تلك العقيدة على سائر العقائد، ومنتهاه أفضليّة مذهب محدّد - دون سائر المذاهب - في فهم العقيدة. إذ لا يمكن أن يقوم نظام حكم سياسيّ مؤسّس على تصوّر عقديّ، إلاّ على ثنائيّة التصنيف المطلقة بين «حقّ»، و«باطل»، في مستوى الدوائر العقديّة، كما في مستوى الدائرة العقديّة الواحدة. وخطابه في هذا الصدد أوضح دليل على هذا. فهو يتكلّم باسم الشرع، لكنّه لا يعتمد إلاّ التصوّر السنّيّ له، ويبدّع دون مواربة بقيّة التصوّرات، شيعيّة كانت، أو معتزليّة، أو خارجيّة.

ويهمّ ثالث هذه الانعكاسات، خطورة الجزم بأنّ أنظمة الحكم العقليّة التي عرفتها تجارب إنسانيّة - قدّم منها ابن خلدون تجربة الفرس - كانت مقتصرة على تحقيق مصلحة دنيويّة «فانية». بمعنى أنّ البشر الذين عاشوها، قد أضاعوا الطريق إلى المصلحة الآخرة، بإقرارهم نظام حكم غير دينيّ. وهذه هي الحجّة القارّة التي لا يني يقدّمها في وجه الحكم العقليّ. لكن على أيّ أساس جزم أنّ الفرس وغيرهم من الأمم - أصحاب الحكم العقليّ حسب تصوّره - أضاعوا الطريق إلى «الله»؟ أليس في هذا النظر إلى الآخر إسقاط مباشر لمفهوم الحقيقة الشرعيّة الوحيدة الثابتة لديه، وهي حقيقة الإسلام المؤسّسيّ؟ ألم يكن لكلّ أمّة من الأمم الشرقيّة القديمة تصوّرها لعلاقة الإنسان بالله، وبالتالي تصوّرها لحياة أخرى للإنسان وراء الدنيا؟ لكن في نظره إن لم تمرّ هذه العلاقة بين الإنسان والله عبر الإسلام وفي شكله المؤسّسيّ، فلا صواب لغير المسلمين لأنّهم **غير مسلمين**، ولا صواب لمسلمين لا يخضعون لسلطة دينيّة سنّيّة يمثّلها **نظام الخلافة**.

وبعد إقرار مسلّمتيْ ضرورة السلطة وشكلها الدينيّ، يُثبت شروط الحاكم. إنّه في هذه الشروط لا يتجاوز التذكير بما استقرّ في الخطاب السياسيّ السنّيّ قبله. وهي العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواسّ والأعضاء، والنسب القرشيّ[1].

١- المقدّمة ١/ ص ص ٣٤٢-٣٤٥.

ولن نقف عندها لنعيد الشرح المستوفى الذي يقدّمه لها، ولكن سنسعى إلى تبيّن مركز الثقل المعنويّ الذي يتكرّر في كلّ منها، منطلقين في ذلك من تشكيل الخطاب. ففي شرط العلم، نجد أنّ مصطلح العلم مستعمل في مفهومه الفقهيّ، المنحصر في **العلم بأحكام الله** وتنفيذها، ومنه يمرّ إلى مصطلح ومفهوم **الاجتهاد** الواجب على الخليفة. وشرط **العدالة** مقترن بالطبيعة **الدينيّة** للمنصب في نظره. ويستعمل في شرح هذا الشرط مصطلحات فقهيّة من قبيل: انتفاء العدالة، فسق الجوارح، ارتكاب المحظورات، البدع الاعتقاديّة. ثمّ شرط **الكفاية** هو لحسن القيام بالوظائف الدينيّة الموكولة إلى الخليفة. وهي «حماية الدين» و«جهاد العدوّ» و«إقامة الأحكام» ثمّ «تدبير المصالح». أمّا شرط سلامة الحواسّ والأعضاء فهو ضروريّ لحسن أداء هذه المهامّ، البدنيّ منها والعقليّ، وضروريّ في مستوى علاقته بالعصبيّة وبولاية العهد، من حيث اشتراط «سلامة الأنثيين» في الخليفة. ونصل إلى الشرط الخامس وهو **قرشيّة** الإمام، لنجد خطابه مركّزا في إشكاليّات سياسيّة دينيّة تبريريّة، تجاوزتها الأحداث في عصره، وأصبحت من قضايا الماضي، ولكنّه يستحضرها في كلّ عنفها وحيويّتها، كأنّها بنت الحاضر واهتماماته المباشرة. ويبتّ فيها من جديد، بالقديم السائد عند أهل السنّة. وهو إقرار هذا الشرط بحكم الواقع وبحكم الدين حسب احتجاجهم، ممّا يثبت أنّه في آليّة تفكيره يقلب الاتّجاه الزمنيّ في تصوّر القضايا من اتّجاه استرجاعيّ منطلقه الواقع ثمّ الماضي (المقدّس)، إلى اتّجاه استلابيّ منطلقه هذا الماضي تحديدا، ليأتي الحاضر مفهوما ومشكّلا وفق مسلّماته. وما قام به من إضافة في هذا الصدد، هو من جنس هذه المسلّمات القديمة، وهو تكريس مستمرّ لها عبر مفهوم سياسيّ مركزيّ في نظريّته وهو **العصبيّة**، كما سنرى في القسم الموالي. وما يهمّنا في هذا السياق هو الوقوف على المرجعيّة السلفيّة السنّيّة التي توجّه المعاني السياسيّة العمرانيّة عنده.

إنّه يستعيد كامل الحجاج السياسيّ الدينيّ الذي استقرّ في الخطاب السنّيّ، بدءا بحجيّة الإجماع في السقيفة، ومرورا بأحاديث منسوبة إلى الرسول مفادها أنّ

«الأمر في هذا الحيّ من قريش»، ووصولا إلى إبطال ما يتداوله الخصوم من حجج نصيّة حول «عموم هذا الأمر وحقّ الجميع فيه». والجديد في استعادته هذه أنّه يسوّي بدقّة متناهية الصفّ السنّيّ، ويبرز تناسق المواقف السنّيّة، حتّى وإن اختلفت أحيانا اختلافا غير هيّن، تكمن طرافته في أنّه كان بإمكانه أن يحدث تحوّلات «تاريخيّة» ذات شأن داخل المنظومة السنّيّة، بحكم التفاعل التلقائيّ بين تطوّر الواقع وتغيّر المواقف الفكريّة، إن لم يتدخّل عامل سلطويّ محافظ. لكنّ ابن خلدون بتصوّره السلفيّ الصراطيّ (أي الأرثوذوكسي) «يجهض» هذه الطرافة، ويكرّس نفس النوعيّة في المعاني، قديمها ومتجدّدها. فهو يتحرّج من موقف «الكثير من المحقّقين الذين ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشيّة». ويذكر من بينهم القاضي أبا بكر الباقلاّنيّ. ومصدر الحرج هو اتّفاق موقف هذا العالِم «المحقّق» مع موقف الخوارج في هذه المسألة، فضلا عن مخالفته لمسلّمة الأولويّة المطلقة لآل الرسول. ويوجِد للحرج مخرجا وهو تبرير موقف الباقلاّني، بتردّي «حال الخلفاء في عهده». فالضعف الذي آلت إليه الخلافة القرشيّة منذ ذلك العهد، هو الذي تسبّب في «اشتباه الأمر» عليه وعلى غيره من «المحقّقين». إذن فالحقيقة في هذا الموقف السنّيّ الذي ألغى شرط القرشيّة، ليست في قصديّة الاختلاف عن الأصول السنيّة والخروج عنها، بل هي مجرّد التباس ظرفيّ وقع فيه بعضهم. ولأنّه ظرفيّ عارض لا يُعتدّ به.

لكنّه هو نفسه، سينطلق من حقيقة الضعف القرشيّ في السلطة، ليصوغ قانونا عامّا يؤكّد شرعيّة قريش الماضية، بعد إلغاء كلّ المواقف المشكّكة فيها؛ ويقيس عليها شرعيّة العصبيّات القويّة لاحقا في الاستيلاء على السلطة. وانطلاقا من هذا القياس سيؤسّس شرط القوّة القبليّة اللازمة لصاحب السلطة في نظره. على أنّه ينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى الفارق الأساسيّ بينه وبين كلّ من جادل في شرط القرشيّة، أو ألغاه كلّيّا. فهؤلاء تجاوزوا هذا الشرط في اتّجاه إلغاء المبرّر القبليّ لتولّي السلطة من منظور أنّه لا دور له في الكفاءة، ومن المعاني المترتّبة على ذلك تخطئة قريش ماضيا في احتكارها للخلافة. وابن خلدون تجاوزه في اتّجاه

الدفاع المستميت عن حقّها ذاك، وفي اتّجاه تعميم هذا الحقّ – باعتماد آليّة القياس – على كلّ التجارب العمرانيّة: ما وُجد منها وما سيوجد، أو بالأحرى ما ينبغي أن يوجد، من منظور معياريّ.

وبالنظر إلى مجمل الشروط التي أقرّها للخلافة، نتبيّن وقوعها جميعها في مدار فقهيّ تبريريّ طبع المسألة السياسيّة في المنظومة السنّيّة، وكرّسه بطريقته الخاصّة. وهو نفس المدار الذي وقعت فيه مواقفه السابقة: في قوله بالضرورة الشرعيّة للسلطة عمرانيّا، وفي قوله بأفضليّة الشكل الدينيّ للحكم. ويظلّ الفرق الهامّ بينه وبين الفقهاء ومفكّري السياسة قبله، أنّهم التزموا بمجالهم المعرفيّ المخصوص وهو الفقه أو الآداب السلطانيّة؛ بينما سحب آراءه على العمران بشكل عامّ وحوّلها إلى قوانين تعلن التعالي على الخلافات المذهبيّة والمواقف الشخصيّة، بقدر ما تحجب تمثيلها لمذهب معيّن ولمواقف شخصيّة. لقد حوّل العمران البشريّ إلى مجال فقهيّ تقنينيّ موسّع، أصبح فيه الفقه مجالَ المجالات، وإن احتجبت سلطته بفضل المخاتلة الخطابيّة. **وظلّت هذه السلطة تحرّك آليّة إنتاج المعنى مستفيدة أيّما استفادة من إخفاء هويّتها المخصوصة مذهبيّا ومعرفيّا، وراء هويّة المباحث العمرانيّة المستقلّة**[١].

ولا يمكن بالنسبة إلى الفكر السياسيّ الخلدونيّ، أن نقسّمه إلى مستويين مختلفين، أحدهما ما سمّاه بالخلافة، والثاني ما سمّاه بالملك، كما يدل على ذلك الفصل الذي عقده تحت هذا العنوان: «انقلاب الخلافة إلى ملك»[١]. وهو تقسيم درج عليه بعض الدارسين لينبّهوا إلى وعيه بحقيقة الآليّات السياسيّة التي كانت

١- وقع في فخّ مخاتلة الخطاب الخلدونيّ في هذا الصدد دارسون كثيرون، من بينهم عبد السلام الشدّادي. فقد اعتبر في هذا الصدد أنّ «ابن خلدون الذي هجر الحقل الفقهيّ التيولوجي، وهجر في ما يبدو، كلّ انشغال إيديولوجي لم يعالج تشكّل السلطة إلاّ من المنظور الذي يُستنتج من طبيعة المجتمع». **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، ص ٢٨ و٢٩.

١- المقدّمة ١/ ص ص ٣٥٨-٣٧٠.

تتحكّم في المجتمع الإسلاميّ القديم، في اتّجاه الإقرار في آخر المطاف، بأنّه يعتبر الخلافة الإسلاميّة شكلا محدودا في الزمان وفي المكان، لا يمكن سحبه على كافّة العصور، بكلّ ما يعنيه هذا الموقف في العصر الحاضر من دعوة إلى استقلاليّة الدين عن الحكم السياسيّ"[١]. إنّ الأفق الفكريّ الفقهيّ الذي يتحرّك فيه تنظيره – كما رأينا – لا يسمح بهذه الاستنتاجات الحديثة المقترنة بمفهوم النقد التاريخيّ الذي يفضح الأساس البشريّ للسلطة وإن اتّخذت طابعا دينيّا. والتمييز الذي قام به بين «خلافة» و«ملك» لا يهمّ المعايير السياسيّة الموحّدة في فكره السياسيّ – ما رأيناه منها سابقا وما سنراه – بل يهمّ نزعته الدفاعيّة عن كلّ اختيارات السلف الصالح بعد إقرارها معايير مطلقة الصحّة، واجب الاقتداء بها. فالشكل الأمثل للسلطة وهو استنادها إلى الشرع وحرصها على تنفيذ أحكامه، تجلّى في تجربة الخلافة إلى ما قبل تدخّل الأعاجم وتحكّمهم فيها؛ وتحقيق العمران مع ضرب من الرفه والغنى دون الإسراف والفساد، تجلّى فيها أيضا؛ والالتزام بمقتضى الشوكة العصبيّة كان فيها كذلك؛ إلى غير ذلك من المفاهيم التي بلورها باعتبارها من شروط الحكم السياسيّ الأمثل المستجيبة لغاية العمران لا الدنيويّ فحسب، وهو العمران الفاشل في نظره، بل الممهّد لطريق الفوز الأخرويّ وهو الغاية النهائيّة لكلّ وجود اجتماعيّ بشريّ حسب تصوّره.

إنّ التدرّج الذي وضعه في انقلاب الخلافة إلى ملك، هو تدرّج مبنيّ بالأساس على الترتيب التفاضليّ «السلفيّ» بين العصور والتجارب العمرانيّة. إذ بدأ الأمر بنموذج مثاليّ للحكم هو الخلافة. وكان الوازع دينيّا بحتا. ثمّ اختلطت المعطيات فجاءت مرحلة تجمع بين الخلافة والملك، مع استوائهما في القيمة والمشروعيّة. حيث أنّ «السلف الصالح» من الخلفاء إلى حدّ «بعض ولد الرشيد»، مارسوا السلطة بما تقتضيه العصبيّة من الانفراد بالمجد ومن الغلب والقهر، لكن مع

١- انظر على سبيل: ناصيف نصّار، ابن خلدون في منظور الحداثة، فصل: «الحداثة ومسألة السياسة العقليّة»، ضمن كتاب **فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة**، ص ص ٣٠–٣٨.

الالتزام بمقاصد الدين. أي كان ملكهم (أو خلافتهم والمصطلحان هنا سيّان) ذا مقصد دينيّ، وهذا هو الجامع بين ملكهم والخلافة. ثمّ جاءت المرحلة «الفاسدة» التي افتتحها الأعاجم بتدخّلهم السياسيّ-الأخلاقيّ، وهي الملك الصريح المنبني على الغلب والقهر لغير وجه الله وتنفيذ الشرع، حسب رأيه. لقد بنى هذا التدرّج بالانطلاق من مفهوم محدّد للوازع في كلّ من هذه المراحل. والفارق بينها هو أنّ الوازع في الخلافة الراشدة هو الدين فقط، في وقت تعطّلت فيه فاعليّة العصبيّة تحت تأثير الوحي. وفي الملك الموازي للخلافة في المشروعيّة، كان الوازع عصبيّا موجّها بمقاصد الشرع. وفي الملك «الفاسد» أو المذموم، لم يعد هناك وازع، إلاّ وازع التغلّب والقهر، الذي أُستُعمل «للتقلّب في الشهوات والملاذّ»، وما يقترن بها من المفاسد.

ويعود لتوضيح هذه المسألة في القسم التاريخيّ من عمله في سياق تأريخه لفترة حكم معاوية ابن أبي سفيان. فيؤكّد أن معاوية لا يقلّ فضلا وقيمة عن الخلفاء الراشدين والسابقين له. ويعتبر أنّ الأصحّ في كيفيّة تقسيم الفترات، إلحاقه بالفترة الراشدة، يقول: «وقد كان ينبغي أن تُلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم فهو تاليهم في الفضل والعدالة والصحبة». وينفي صحّة الحديث المتداول الذي يحصر الخلافة بعد الرسول في ثلاثين سنة. والحقّ في نظره: أنّ «معاوية في عداد الخلفاء (الراشدين)» وإن كان أوّل خلفاء «المغالبة والعصبيّة». وينسب استعمال تسمية معاوية بالملك بمعنى المغالبة والقهر ولغير وجه الله، إلى «أهل الأهواء». ثمّ يلحق بمعاوية من «تَلَوْه في الدين والفضل من الخلفاء المروانيّة... وكذلك من بعدهم من خلفاء بني العبّاس». من ويصل إلى النتيجة التالية: «ولا يُقال إنّ الملك أدون رتبة من الخلافة»[1]، لأنّ «الملك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبيّة والشوكة لا ينافي الخلافة ولا النبوّة». وعلى هذا الأساس، إذا كان الملك من «أهل الدين»، حسب عبارته، فهو خليفة في كلّ الأحوال والأزمان؛ أمّا إذا كان متجبّرا، خاضعا لشهواته، فهو من «ملوك الدنيا». ويضع قانونا للتمييز بين هذا الصنف

١- التاريخ ٤/ ص ١١٤٠ و١١٤١.

وذاك وهو «عرض أفعالهم (أي الملوك) على الصحيح من الأخبار، لا بالواهي. فمن جرت أفعاله عليها فهو خليفة النبيّ (ص) في المسلمين ومن خرجت أفعاله من ذلك فهو من ملوك الدنيا، وإن سُمّي خليفة في المجاز»[1]. إنّه ضرب من التعديل والتجريح خاصّ بالملوك، ومعيار ثابت عنده في اعتبار حكمهم خلافة أو ملكا «عضوضا».

إذن إنّ إقراره بانقلاب الخلافة إلى ملك ليس وضع حدّ لتجربة الحكم الدينيّة[2]، بل هو «تحسّر» على عدم تواصل هذه التجربة بكلّ خصوصيّتها، مع فتح لمجال القياس عليها قصد التشريع للطابع الدينيّ للحكم مطلقا. فالسياسة من هذا المنظور سياستان: واحدة دينيّة مشروعة الغلب والقهر، ما وقع الالتزام بالشرع؛ وأخرى بشريّة صرف، يُهمَّش فيها الشرع، سواء بسبب اعتماد العقل أو الهوى، فلا تكاد تنشأ حتّى تعتمل فيها دواعي الفساد بطبعها وتؤول حتما إلى الانحلال.

على أنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ تمييزه بين الخلافة والملك على أساس سلفيّ، سيقف عند هذا الحدّ ولن يتجاوزه، لأنّه سيستعمل بكثرة مصطلح «خلافة» و«خليفة» خارج إطار الفترة الراشدة، وفي ما بعد فترة «بعض ولد الرشيد»، وفي المشرق كما في المغرب. ونكتفي بتقديم الأمثلة التالية: تونس «كرسيّ خلافة للموحّدين» قبل استقلال الحفصيّين[3]. وللحفصيّين خلافة[1] وخلفاء[2]، ومرّاكش دار خلافة لبني مرين[3]، إلى غير ذلك... إنّه لن يتخلّص من مسلّمة أنّ الملك في حدّ ذاته ضرورة ذات مصدر دينيّ، جوهره الحكمة الإلهيّة، لاستقامة العمران –

١- المصدر السابق ٤/ ص ١١٤١ و١١٤٢.

٢- هذا ما ذهب إليه الجابري، وهو غير مستقيم مع مجمل آراء ابن خلدون السياسيّة وتطبيقاتها، انظر العصبيّة والدولة، ص ص ٨٧، ٢٠٦-٢٠٩.

٣- التاريخ ١٣/ ص ١٨٥.

١- المصدر السابق ١٣/ ص٤٩.

٢- المصدر السابق ١٣/ ص ١٨٥.

٣- المصدر السابق ١٣/ ص ٣٦٨ و٣٦٩.

كما رأينا في بداية هذا القسم؛ وإن اختلفت درجات تطبيق الشرع من صاحب عصبيّة إلى آخر، أو بالأحرى من خليفة إلى آخر. وما دام الأمر ترجمةً لحكمة إلهيّة، وموجودا في نطاق العصبيّات «المسلمة»، فإنّ انزلاق مصطلح خلافة إلى القائمين بالسلطة عامّة، سلس إلى حدّ بعيد. وهنا تغيب تماما احترازاته في تسميتيْ «خليفة» و«ملك»، إنّه يؤكّد باستمرار أنّ الخلفاء من السلف ليسوا ملوكا، ليحافظ على أفضليّتهم وتميّزهم؛ ولكنّه كثير الانزلاق إلى الحديث عن الملوك المسلمين عامّة، بما هم خلفاء أيضا، مع تحرّك المصطلحين في نفس الدائرة المفهوميّة. ويصرّح أن المُلك إذا حقّق مصالح الناس بالاعتماد على الأحكام الشرعيّة، «فقد صار يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميّا ويكون من توابعها». ويتحوّل استعماله عن وعي وعن اختيار هذه المرّة من «خلفاء راشدين» إلى خلفاء إسلاميّين عامّة ماداموا داخل الملّة. يقول: «وأمّا المنصب الخلافيّ وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرّفه الدينيّ يختصّ بخطط ومراتب لا تُعرف إلاّ للخلفاء الإسلاميّين»[1]. بالإضافة إلى ذلك يتحدّث بكلّ وضوح عن «الملك» باعتباره «خلافة لله في العباد». فينوب مصطلح «ملك» عن مصطلح «خلافة» دون أيّة إشكاليّة مفهوميّة متوقّعة من قبله، بعد تمييزه «المفتعل» بين الخلافة والملك. يقول: «**فالسياسة والملك** هي كفالة للخلق، **وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم**»[2]. ويقول: «إنّه سبحانه إنّما جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردّهم عن مضارّهم»[1]. وفي هذين الاستعمالين وفي غيرهما، يسقط كذلك التمييز الذي سبق أن وضعه بين مصطلحي «خلافة الله» و«خلافة رسول الله»، مرجّحا المصطلح الثاني، بالنسبة إلى تسمية الخليفة[2]. إذن يمكن أن نجزم بأنّ خطابه قائم على جهاز مفهوميّ واحد وإن تنوّعت فيه أحيانا

١- المقدّمة ١/ ص ٣٨٦ و٣٨٧.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٥١.
١- المصدر السابق ١/ ص ٣٤٧.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٣٣٩.

بعض الاصطلاحات. وهو تنوّع مأتاه هذه المراوحة بين توظيف مفاهيمه السياسيّة الدينيّة في مستوى الدائرة العقديّة الإسلاميّة أحيانا، فيبرز معنى أفضليّة السلف؛ وبين توظيفها في مستوى الدوائر العقديّة المتغايرة المتفاضلة في نظره، والتي يتحوّل فيها مجرّد الانتماء إلى الإسلام إلى ضمان للمشروعيّة.

ويظلّ التمييز القارّ والثابت في خطابه السياسيّ، هو ذاك الذي يفصل الحكم الدينيّ، ذي المرجعيّة الإلهيّة، عن الحكم العقليّ ذي المرجعيّة البشريّة، في تصوّره. إنّه لا يكاد يفوّت سياقا له بهذه المسألة علاقة، دون أن يذكّر بضرورة الوعي بالتفاوت النوعيّ بينهما. وتصل عمليّة الاستدلال على هذا التفاوت أقصاها عندما يقرن الملك الذي يستند إلى الشرع، بتنفيذ إرادة الله؛ في حين يقرن الملك الذي يستند إلى العقل، بتنفيذ إرادة الشيطان. فبعد أن أكّد أنّ الملك هو خلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه، يؤكّد أنّ «أحكام الله في خلقه وعباده إنّما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنّما هي من الجهل والشيطان». هكذا يقصي العقل تماما من مسؤوليّة تنظيم العمران سياسيّا، ويوكلها إلى الدين، أو بالأحرى، إلى مدّعي القيام بالدين واحتكار فهمه. ألم يُقصِ هو نفسه كلّ فهم للدين يختلف عن الفهم السنّيّ السائد؟

ومن هذا المنظور، تكون السلطة أو الملك أو الخلافة، منصبا واجبا شرعا، وهو من تقدير الله واختياره، ولا دخل لعاديّ البشر فيه. فالله هو الذي يقدّر أن يكون في هذا الطرف ثمّ ذاك، بناء على توفير الأسباب الموجبة له وهي العصبيّة وحميد الأخلاق، حتّى يكون قويّا في تحكّمه في الرعيّة، وملتزما بتعاليم الشرع وتنفيذها. فالملك «أمر من الله يخصّ به من يشاء من عباده»[١]. وتتكرّر في خطابه عبارات «ما وهبه الله لهم»، و«خير ساقه الله إليهم»، ويعني بها الملك الذي تتمتّع به أطراف معيّنة[٢]. وأن يكون الأمر هبة من الله وتقديرا منه، أو أن يكون بحكم القوّة العصبيّة – كما سنرى – فالنتيجة واحدة. وهي أنّ هرم السلطة لا

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٧٤.

٢- انظر على سبيل المثال السياقات التالية في المصدر نفسه ١/ ص ص ٢٥٢، ٣٦٦-٣٦٧.

علاقة له بإرادة الناس واختياراتهم، وأنّ دورهم في العمليّة السياسيّة سلبيّ إلى أبعد حدّ. ومن الدالّ في هذا الصدد أن لا يولي ظاهرة الاضطرابات الاجتماعيّة السياسيّة التي تكاد تكون من لوازم العمران في التاريخ الإسلاميّ، أيّة أهمّيّة، فلا يثيرها ولا يعتني بالبحث في أسبابها وفي انعكاساتها النظريّة والعمليّة. واكتفى في بعض الحالات بالتعرّض لظاهرة تمرّد العامّة وبحثها عن أشكال انتظام خارج نطاق السلطة الرسميّة، كما كان الأمر في ظاهرة المطوّعة مثلا، وأدانها ليثبت من جديد فشل أيّة حركة اجتماعيّة لا تقوم على أساس من العصبيّة.

ولئن اعتبر الخلافة منصبا دينيّا، بما هي تنفيذ لحكمة الله في انتظام البشر على أساس شرعيّ، فإنّه يؤكّد أنّ هذه الحقيقة لا تؤدّي إلى القول مع الشيعة بأنّها من أركان الدين، وأنّ القائم بها ليس من اختيار البشر بل هو من تعيين صاحب الشريعة. ويردّ على هذا التصوّر السياسيّ الشيعيّ في فصل كامل عنوانه «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة»، وردّه مستند إلى نفس البنية الاستدلاليّة التي حكمت الجدل السياسيّ بين أهل السنّة والشيعة، ومدارها جملة من الأدلّة المستمدّة من السنّة القوليّة والفعليّة للرسول، بين تأكيد ونفي وتأويل. فالمنصب وإن كان دينيّا، فإنّ تعيين القائم به ليس كذلك، بل هو «من المصالح العامّة المفوّضة إلى نظر الخلق»[١]، بدليل أنّ الصحابة فكّروا وتجادلوا واختلفوا في من يلي أمرهم، واختاروا في كلّ مرّة واحدا منهم. لكنّ الخليفة وإن كان من اختيار البشر في إطار المحدّدات العصبيّة كما سنرى، فإنّه يتمتّع بقداسة المنصب، لأنّه يظلّ «خليفة الله في العباد»، حسب اصطلاحه. ويختلف التصوّران الخارجيّ والمعتزليّ في هذه الناحية، عن التصوّرين السنّيّ والشيعيّ، من حيث إقرارهما بأنّ المنصب عمرانيّ تنظيميّ، والقائم به ملتزم بهذه الوظيفة الاجتماعيّة، وإن عداها فلا قداسة مسبقة تحميه. وقد رأينا ابن خلدون يردّ بحدّة على هذا الضرب من المواقف والآراء بحجّة مخالفتها للإجماع أساسا، وبحجّة استنادها إلى مرجعيّة محدودة محفوفة بالزيغ وبالأخطاء عنده وهي المرجعيّة العقليّة.

١- المصدر السابق ١/ ٣٧٦.

٢.٣. قانون العصبيّة قانون الاستبداد

تتمثّل أهمّ إضافة قام بها ابن خلدون في مجال العمران البشريّ والانتظام السياسيّ المقترن به، في مفهوم العصبيّة. فقد طوّر هذا المصطلح من استعمال ضيّق قبله، يرتبط بهذا الموضوع أو ذاك؛ إلى استعمال عامّ يتمتّع بقدرة نظريّة على تفسير الظواهر والأحداث في العمران وفي التاريخ، في إطار المنظومة الفكريّة التي أنشأها.

إنّه يعرّف العصبيّة تعريفا يمثّل المهاد النظريّ الذي سيتطوّر فيه المفهوم. فهو لم ينظر إليها من حيث هي رابطة دمويّة في إطارها تتشكّل الوحدات القبليّة الغالبة على المجتمعات التقليديّة، بل نظر إليها من حيث تحوّلها في بعض الحالات إلى مركز قوّة اجتماعيّة ترجح على كافّة الوحدات، وتسمح لها بالغلبة وافتكاك السلطة. ويعتبر أنّ أيّة مجموعة لا يمكن أن «تتعاضد وتتناصر» إلاّ على أساس النسب والقرابة[١]، مهملا كلّ الحركات التي تأسّست على التقاء إيديولوجيّ بين أفرادها. ولذلك لم يتطوّر مفهوم العصبيّة معه في اتّجاه الدراسة الوصفيّة لنوعيّة الرابطة الاجتماعيّة السائدة وما تقتضيه من قيم ومعاملات ونمط عيش – كما تقتضي ذلك النظرة العمرانيّة غير المعياريّة – بل تطوّر في اتّجاه معياريّ تمثّل في جعل القوّة العصبيّة شرطا ضروريّا للملك، متجاوزا في ذلك بكثير مستوى التسجيل الواقعيّ إلى التنظير القانونيّ، أي تجاوز **ما كان** تاريخيّا – وفي قسم هامّ من التجارب السياسيّة وليس كلّها – إلى **ما ينبغي أن يكون دائما** وفي كلّ اجتماع بشريّ.

يجزم بدءا أنّ العصبيّة مقترنة شرطا بالاجتماع البشريّ. واقترانها هذا هو من قبيل الاقتران الطبيعيّ بين «المزاج» و«المتكوّن» في الموجودات الطبيعيّة. فللمتكوّن عناصر يتألّف منها، وهذه العناصر لا بدّ من غلبة أحدها على البقيّة، حتّى تتمّ عمليّة التكوّن؛ والموجود الطبيعيّ بهذا الاعتبار مشروط بغلبة أحد العناصر المكوّنة له، على سائرها. وقياسا على ذلك يكون الموجود الاجتماعيّ مشروطا بغلبة أحد

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٢٤.

الأطراف المكوّنة له على البقيّة. وهكذا فإنّ الاجتماع البشريّ يتألّف من وحدات قبليّة، وهذه الوحدات لا بدّ من غلبة إحداها على البقيّة حتّى يتمّ الاجتماع ويؤدّي بنجاح دوره العمرانيّ. يقول: إنّ «الاجتماع والعصبيّة بمثابة المزاج في المتكوّن، والمزاج في المتكوّن لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بدّ من غلبة أحدها وإلاّ لم يتمّ التكوين. فهذا هو سرّ اشتراط الغلب في العصبيّة»[1]. ويكون هذا الغلب هرميّا: عصبيّة واحدة قويّة تغلب سائر العصبيّات، وداخلها طرف واحد قويّ يغلب أفراد عصابته، «لما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكلّ باختلاف الحكّام: و"لوْ كانَ فيهِما آلِهةٌ إلاّ اللهَ لَفسدَتَا"»[2]. فقياسا على وحدانيّة الله وتفرّد إرادته، يكون تفرّد الحاكم بالسلطة لتستقيم الأمور[3]. هنا تتّضح جيّدا الخلفيّة التبريريّة للسلطة وللاستبداد بما هما أمر طبيعيّ في الاجتماع البشريّ، ويتماشى مع الإرادة والحكمة الإلهيّتين. والتفاوت في المراتب الاجتماعيّة أمر طبيعيّ كذلك، بل هو من لوازم هذا الاجتماع، وإن فُقد منه فسد. وينجرّ عن ذلك أنّ داعي قيام السلطة في المجتمع لا علاقة له بوظيفة محدّدة ذات طابع تنظيميّ عمرانيّ، تتّفق عليها المجموعة وتختار لها المؤهّل للقيام بها – كما ورد في التصوّرين الخارجيّ والاعتزاليّ[1]– بل هو إفراز **سياسيّ طبيعيّ للتفاوت** الاجتماعيّ **الطبيعيّ**، ولذلك

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٣١.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٩٤. والآية ٢٢ من سورة الأنبياء.

٣- يتأكّد التبرير الطبيعيّ للتفرّد بالسلطة عند ابن خلدون من خلال مماثلته بين قيمة الروح أو العقل بالنسبة إلى الجسد، بقيمة السلطان بالنسبة إلى الرعيّة. شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص ١٨٤.

١- اختار الخوارج في مختلف تحرّكاتهم وتجاربهم السياسيّة قادة تتوفّر فيهم شروط معيّنة تراعي مسألة النجاعة في أداء الدور، ولم يكن من بينها شرط النسب. وفي تأسيس الدولة الإباضيّة في المغرب، اختاروا حاكما تميّز عن غيره من المرشّحين، بكونه لا يستند إلى عصبيّة تحميه ضدّ الرعيّة إن هو أساء القيام بوظيفته، وهو عبد الرحمان بن رستم الفارسيّ الأصل. قالوا: «إنّ عبد الرحمان بن رستم ممّن لا تجهلون فضله، وهو أحد حملة العلم وعامل الإمام أبي الخطّاب رحمه الله، وقد كان المسلمون عرضوا عليه الإمامة قبل تولية أبي الخطّاب فأعرض عنها ودفعها عن نفسه. فهو أهل للإمامة لدينه وعلمه وسابقته ☜

ستكون السلطة في كامل الخطاب الخلدونيّ حكرا على الأقوياء في المجتمع، أولي العصبيّة والشوكة، والوصول إليها يكون عبر الغلبة، وممارستها تكون **بالاستبداد الطبيعيّ** أيضا حتّى تستقيم الأمور. وفي هذا المستوى يتماهى الخطاب السياسيّ عنده مع كلّ الخطابات المنظّرة للاستبداد في مختلف الثقافات. فهي جميعها تؤكّد أنّ الغلبة ضروريّة لتستقيم أمور البشر في اجتماعهم، وأنّ الاستبداد حكم طبيعة الأشياء لا حكم البشر الاختياريّ[1].

وبما أنّه لم يكن للمحكومين أيّ دور أو أيّ «فضل» في تنصيب الحاكم «المتغلّب» – فقد كان له ذلك بفضل التكوّن الطبيعيّ للعناصر المجتمعة – فإنّهم سيُهمَّشون تماما في التصوّر السياسيّ الخلدونيّ. ولسنا نعني بذلك حقيقة تهميشهم في المجتمع التقليديّ القائم فعلا – وفي أغلب الحالات – على صراع الأقوياء على السلطة، فهذا لا يعدو فيه ابن خلدون تسجيل واقع الحال؛ بل نعني بالأساس الرفض الحادّ الذي قابل به كلّ الأطروحات والتجارب السياسيّة التي أولت قيمة متفاوتة النسب للدور الموكول إلى الرعيّة[1]. فقد عدّها كلّها جريرة من جرائر

↩ ومكانه، وغير ذلك من حميد أوصافه، **لاسيّما وليست له قبيلة تمنعه إن بدّل أو غيّر**. فإن رأيتم توليته أموركم فافعلوا. **فاتّفق رأيهم جميعا على توليته**». أبو العبّاس الدرجينيّ، طبقات المشايخ بالمغرب، حقّقه إبراهيم طلاي، الجزائر، د.ت، ج١، ص ٤٢. وقد قام خلاف كبير – إثر وفاة عبد الرحمان – على مبايعة ابنه من بعده، رغم أنّه لم يعيّنه ولم يوص له بالخلافة. وقاد حركة الرفض لمبدإ توريث الحكم النكّار من الخوارج والواصليّة من المعتزلة. ومن المعلوم أنّ المعتزلة يتّفقون مع الخوارج في إسقاط شرط النسب من شروط الحكم، بل يذهب بعضهم – تماما مثل الخوارج – إلى تفضيل ضعيف العصبيّة على قويّها إن استويا في الخصال، حتّى لا تكون عصبيّته مانعا من محاسبته على سياسته، وإقالته إن أساء فيها. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢، ج١/ ص ٩١.

١- نستغرب استثناء كمال عبد اللطيف لنصّ ابن خلدون من جملة النصوص التي شرّحها كاشفا عن أصول الاستبداد فيها. انظر كتابه «في تشريح أصول الاستبداد»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩.

١- نعني أساسا الطرح الاعتزاليّ والخارجيّ من حيث التنظير لسياسة مركز الثقل فيها المحكومون ومصالحهم، وقد وجّه هذا الطرح معظم تجاربهم السياسيّة في المشرق كما في المغرب (شمال إفريقيا).

العقل، ومفسدة على الإنسان دنياه فضلا عن آخرته. وتكمن خطورة التصوّر الخلدونيّ في هذا المستوى، في نقله عمليّة الانتظام السياسيّ القائم على العصبيّة، من درجة الإمكان المتأثّر بالظروف الموضوعيّة التي اقتضته، إلى درجة الانتظام المعياريّ الصحيح والوحيد القادر على تحقيق مصلحة الإنسان مطلقا.

وفي هذا الجانب تحديدا، جاء خطابه مبنيّا على جملة من الارتباطات الشرطيّة بين السلطة والاستبداد. نورد منها النماذج التالية: «إنّ الرياسة لا تكون إلاّ بالغلب، والغلب إنّما يكون بالعصبيّة»، «الملِك غالب لمن تحت يده»، «ذلك أنّ المُلك إنّما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنّما يكون بالعصبيّة واتّفاق الأهواء على المطالبة»، «والسبب في ذلك أنّ الملك إنّما يكون بالعصبيّة»، «إنّ الغلب الذي يكون به الملك إنّما هو العصبيّة وبما يتبعها من شدّة البأس وتعوّد الافتراس»، «واحتاج البشر من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشريّة الملك القاهر المتحكّم، ولا بدّ في ذلك من العصبيّة، لما قدّمناه من أنّ المطالبات كلّها والمدافعات لا تتمّ إلاّ بالعصبيّة»[1]. وغير هذه الأمثلة كثير لا يكاد يخلو منه فصل من الفصول التي لها بمسألة السلطة علاقة. وهي تُقدَّم في كلّ سياق تقريبا، في صورة القاعدة الاجتماعيّة السياسيّة التي تمثّل بداهة من البداهات، والصالحة وحدها لأن تؤخذ بعين الاعتبار، لا في فهم جانب من الماضي وصراعاته فقط، بل في فهم كلّ الماضي، وكلّ الحاضر، مع التشريع للمستقبل باعتماد القياس الفقهيّ في حمل الفرع على الأصل لاشتراكهما في العلّة. والعلّة هنا تحقيق توازن معيّن في المجتمع، معياره جدوى السلطة المستبدّة، من حيث فرض النظام الداخليّ للمجتمع الإسلاميّ، ومن حيث تحقيق غلبته على سائر الشعوب التي تنزل درجات متفاوتة عن درجته. **والخطير أنّه يحوّل منطق «السلطة للأقوى» من سياقه التاريخيّ**

١- المقدّمة ١/ ص ص ٢٣١، ٢٥٩، ٢٨٧، ٣٠٤، ٣٣٣؛ وانظر أيضا السياقات التالية: ٢٦٧، ٣١١، ٣١٢، ٤٠٨. وانظر كيف عبّر الطرطوشيّ عن هذه المعاني بطريقة مشابهة في كتابه **سراج الملوك**، فصل: «في بيان الحكمة في كون السلطان في الأرض»، ص ١٥٦ و١٥٧.

البشريّ المشروط بمعطيات معيّنة، إلى سياق شرعيّ هو تطابقه مع إرادة الله. فبعد أن شكّل بنية استدلاليّة فقهيّة مدارها الغلبة للأقوى، يختم بأنّ «الأمر الوجوديّ» مطابق «للأمر الشرعيّ» ولا خلاف بينهما في هذا المعنى[1].

فلا مُلك في نظره دون استبداد. والحالة الوحيدة التي يستثنيها من هذه القاعدة، هي حالة الخلافة الراشدة، نظرا إلى الاعتبارات التي رأيناها سابقا. فالعدل لا يمكن الحديث عنه والمطالبة به إلاّ في هذه الفترة المميّزة في تاريخ العمران الإسلاميّ. يقول: «فأكثر الأحكام السلطانيّة جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنّما هو في الخلافة الشرعيّة وهي قليلة اللبث. قال (ص): الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثمّ تعود ملكا عضوضا»[2]. والجدير بالتذكير في هذا الصدد أنّه يضع فترة النبوّة والخلافة الراشدة، في مرتبة الخوارق التي لا تخضع للقاعدة في كلّ أمر تقريبا: في الفهم التلقائيّ للدين دون الحاجة إلى علوم ومعلّمين، أي دون الحاجة إلى صناعة العلم؛ وفي الخضوع للسلطة السياسيّة دون فقدان الأنفة؛ وفي اعتماد الوازع الذاتيّ الدينيّ دون الوازع الخارجيّ؛ وفي الثراء الماليّ دون الوقوع في السرف والترف مع المفاسد المنجرّة عنهما؛ وفي كثرة حصول الكرامات للرسول وللصحابة، وهي من خوارق الطبيعة، إلى غير ذلك... على هذا الأساس واصل استثناء الحكم الراشديّ من القاعدة التي يروم إرساءها، وهي الاقتران الطبيعيّ بين الملك والاستبداد.

يبرّر هذا الاقتران بنفس الطريقة الاستدلاليّة التي ترفع الإمكان إلى درجة

١- المقدّمة ١/ ص ٣٤٧.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٥٥ و٦٥٦. في هذا المعنى الذي يروم به ابن خلدون إبراز التميّز المطلق للخلافة الراشدة على سائر فترات الحكم الإسلاميّ، يعتبر الحديث صحيحا ويستشهد به؛ لكن عندما يتعلّق الأمر بتشريعه للخلافة الإسلاميّة الناجحة في نظره إلى حدود «بعض ولد الرشيد»، سيشكّك في صحّة هذا الحديث، نظرا إلى ما يفيده من انتقاص للخلافتين الأمويّة والعبّاسية. يقول: «ولا يُنظر في ذلك إلى حديث: الخلافة بعدي ثلاثون، لأنّه لم يصحّ». انظر تاريخ ابن خلدون ٤/ ص ١١٤٠.

القانون وتبحث له عن مسوّغات شرعيّة و أخرى موهمة بالعقليّة. فالله خلق الناس متفاوتين في الدرجات لحكمة في ذلك، يتوقّف عليها العمران البشريّ. فصنف من الناس يكون كسبه بعمله، وعلى قدر العمل يكون الكسب؛ وصنف يكون كسبه بالجاه الذي يتمتّع به، وعلى قدر الجاه ودرجته يكون الكسب. «والجاه متوزّع في الناس ومترتّب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلوّ إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضرّا ولا نفعا بين أبناء جنسه. وبين ذلك طبقات متعدّدة. حكمة الله في خلقه. بما ينتظم معاشهم وتتيسّر مصالحهم ويتمّ بقاؤهم»[1]. وهكذا فالناس عموما صنفان: صنف خُلق لينتج ماديّا ومعنويّا، وصنف ثان خُلق ليتصرّف في من تحته، ويتمتّع بمزايا الجاه. وفي أعلى هرم هذا الصنف يضع أصحاب السلطة الذين يحكمون و«يتسلّطون» حتّى تستقيم أمور العمران، «ومن خُلق لشيء يُسّر له. والله المقدّر لا ربّ سواه»، كما قال[2]. ويعود إثر هذا التصنيف إلى نفس السلسلة المفهوميّة العمرانيّة التي يوظّفها في كلّ مرّة لتثبيت موقفه في المسألة المدروسة، وهي أنّ العمران لا يستقيم إلاّ بالاجتماع، والاجتماع لا يستقيم إلاّ بالتعاون، «ثمّ إنّ هذا التعاون لا يحصل إلاّ بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع»، وقد يمتنعون من المعاونة. وهنا يبرز الدور الضروريّ للسلطة في تصوّره وهو حمل الناس على المعاونة، إذ «لا بد من حامل يُكره أبناء النوع على مصالحهم»؛ كما تبرز الحكمة الإلهيّة في تصنيف الناس هذا التصنيف وجعل البعض يتحكّم في البعض الآخر. يقول: وذلك «لتتمّ الحكمة الإلهيّة في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله تعالى: **"ورفعْنَا بعضَهم فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليتّخذَ بعضُهُم بعضًا سُخريًّا ورَحْمتُ ربّك خيرٌ ممّا يَجْمَعُونَ"**. فقد تبيّن أنّ الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرّف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم، بالإذن

١- المقدّمة ٢/ ص ٦٩٥؛ والجدير بالملاحظة أنّ محمّد عابد الجابريّ، قد أساء فهم معنى الجاه عند ابن خلدون وموقفه منه اجتماعيّا، حيث اعتبره ناقما على «طفيليّة» طبقة الخاصّة التي تعيش عالة على الشرائح المنتجة، وكيف أنّ ذلك من علامات ضعف المجتمع. انظر العصبيّة والدولة، ص ص ١٥٦-١٦٠.

٢- المقدّمة ٢/ ص ٦٩٩.

والمنع، والتسلّط بالقهر والغلبة»[1]. والغاية التي يرمي إليها هذا التصرّف في الناس بالغلبة والقهر، مزدوجة: الجانب الأوّل فيها، تحقيق مصالح الناس بتنفيذ أحكام الشرع والسياسة؛ والجانب الثاني، تحقيق أغراض متّصلة بالجاه، في نطاق ما يقتضيه الملك بطبيعته من الترف والسرف. وقد استعمل لتوضيح العلاقة بين هذين الجانبين، مصطلحي «الذات» و«العرض»[2]. فالأوّل «مقصود في العناية الربّانيّة بالذات، والثاني داخل فيها بالعرض». ويظلّ الاثنان متلازمين التلازمَ الطبيعيَّ المثمر في نظره، بين الخير وبعض الشرّ، «كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهيّ. لأنّه قد لا يتمّ وجود الخير الكثير، إلاّ بوجود شرّ يسير من أجل الموادّ، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشرّ اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهّم»[3]. ومن هذا المنظور يكون الظلم السياسيّ أمرا لا مفرّ منه لأنّه من طبيعة الملك، ومن طبيعة الأشياء، وليس مسؤوليّة مباشرة ملقاة على كاهل السائس. بل إنّ الفائدة العمرانيّة نفسها لا تحصل إلاّ بهذه النسبة من الظلم! وتنفتح الصورة المماثلة التي أقامها بين الظلم وسائر الشرور «الداخلة في القضاء الإلهيّ»، على معان دينيّة مدارها الرضا بقضاء الله وقدره، مهما بدا فيهما من «شرّ»، لأنّ فيهما حكمة قد لا تنتبه إليها عقول البشر المحدودة. ولذلك وجب التسليم بضرورة الملك أوّلا، وبنسبة الظلم والشرّ المصاحبة له، ثانيا؛ حتّى تتحقّق الغاية من بقاء النوع البشريّ!

وينتهي في تصنيفه للأعمال وطرق الكسب، إلى تفضيل الكسب بالجاه على سائر الطرق؛ بل إنّه يراه لازما في كلّ الأعمال حتّى تزداد الثروة ويعظم الربح. ويبيّن كيف أنّ الذين لم يسعوا إلى الجاه، بالأسلوب المفروض، من تجّار أو صنّاع أو فلاّحين أو غيرهم قد آل أمرهم إلى الفقر وضنك العيش[1]. والأسلوب الذي

١- المصدر السابق ٢/ ص ٦٩٦؛ والآية ٣٢ من سورة الزخرف.

٢- الذات، ذات الشيء نفسه وعينه، وهو لا يخلو عن العرض؛ والعرض، اللازم هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية. الجرجانيّ، التعريفات، ص ص ١٠٧، ١٤٨.

٣- المقدّمة ٢/ ٦٩٦.

١- المصدر السابق ٢/ ص ٦٩٦ و٦٩٧.

يعني هو «الخضوع والتملّق» لأصحاب الجاه، كلّ على درجة جاهه. يقول: «فلذلك قلنا إنّ الخضوع والتملّق من أسباب حصول هذا الجاه المحصّل للسعادة والكسب»[١]. لكنّه يتجاوز هذا المستوى الوصفيّ أو مستوى تقرير الحال إلى التنظير وإبداء المواقف الصائبة في هذا الموضوع – في نظره – مع تخطئة ما يخالفها. إنّه ينادي بضرورة التملّق والخضوع لأصحاب الجاه، لا بالنسبة إلى أصحاب الأنشطة التجاريّة أو الحرفيّة أو الفلاحيّة، فقط، بل بالنسبة إلى المثقّفين عموما. فالعالِم أيّا كان اختصاصه، إذا ترفّع وأنف من التزلّف لأصحاب الجاه – وعلى رأسهم السلطان – فقد فوّت على نفسه الحظوة لديهم والاستفادة ممّا بين أيديهم. يقول: «**واعلم أنّ هذا الكبر والترفّع من الأخلاق المذمومة**، إنّما يحصل ممّن توهّم الكمال[٢]، وأنّ الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المتبحّر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته أو الشاعر البليغ في شعره... **وتجد هؤلاء الأصناف كلّهم مترفّعين، لا يخضعون لصاحب الجاه، ولا يتملّقون لمن هو أعلى منهم... فيستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك، ويعدّه مذلّة وهوانا وسفها**... وربّما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمرّ في عناء عظيم من إيجاب الحقّ لنفسه أو إباية الناس له من ذلك». فهذا الموقف المترفّع عن التذلّل والخضوع لأصحاب السلطة، ورفض توظيف الإنتاج الفكريّ لخدمتهم أو لتقرير توجّهاتهم الثقافيّة، هو موقف خاطئ عنده، ومن الأخلاق المذمومة. وإذا كان من أهل المعرفة من يعيشون ضيق العيش، فذاك لعيب فيهم وهو أنّهم لم ينتبهوا إلى القاعدة التي تنظّم طبقات المجتمع تنظيما هرميّا «طبيعيّا»، وتجعل الجاه معيار التفاضل بينها، ومطلبا مشروعا بالنسبة إلى الجميع.

هكذا يحوّل موقفه الذي يكرّس العلاقة الوظيفيّة بين المثقّف والسائس، والتي تدخل في لعبة تبادل المصالح بين الطرفين؛ إلى قاعدة أو قانون ينبغي أن ينسحب على كلّ التجارب. ويصبح ما يخرج عن هذه القاعدة – في نظره – من الأخلاق

١- المصدر السابق ٢/ ص ٦٩٧.

٢- في النصّ الأصليّ: «يحصل مِن توهّمِ الكمالِ»، ولا يستقيم مع السياق.

المذمومة. لقد عرّج على المثقّفين الذين عاشوا أزمات اجتماعيّة مصدرها رفضهم التذلّل وبذل «علمهم» لأصحاب السلطة؛ واعتبرهم مترفّعين عن غير حقّ، وغير مدركين لأوجه مصالحهم، بل إنّه حمّلهم مسؤوليّة القطيعة التي تحدث بينهم وبين الواقع السائد[١]. وهو في هذا التعريج يشذب بكلّ بساطة، توجّها ثقافيّا عرفته مختلف المراحل الاجتماعيّة السياسيّة في التاريخ الإسلاميّ، وهو توجّه نقَدَ بوعي فريد، خطورة التقارب الوظيفيّ بين السلطة السائدة وعمليّة الإنتاج الفكريّ. إنّها خطورة تهدّد جديّا المكتسبات المعرفيّة التي يقرّها العقل، والتي لا تتماشى في الكثير من الأحيان مع المصالح المباشرة وغير المباشرة لهذه السلطة؛ فيقع إقصاؤها وتحريمها. وتنتهي إلى الخروج من المجال التداوليّ، لتستقرّ في زوايا التهميش والتشويه فضلا عن الاندثار، تاركةً المجال فسيحا «للمعرفة» الوظيفيّة التي يقتضيها التقارب بين طلب الجاه ونوعيّة الأفكار المنتَجة، كما نظّر لذلك ابن خلدون.

ولا يخرج هذا التصوّر الخلدونيّ لنوعيّة العلاقات التي ينبغي أن تسود بين مختلف فئات المجتمع وطبقاته، عن تصوّره للبنية الهرميّة، على أساس ما تقتضيه الطبيعة والحكمة الإلهيّة. فكلٌّ موجود في موقع محدّد، ويقوم بعمل محدّد، ويدخل في علاقة محدّدة أيضا مع من فوقه ومع من تحته في نظام متناهي الدقّة، يحرص كلّ الحرص على أن يوفّر له المبرّرات الشرعيّة و«العقليّة» اللازمة، حتّى يتحوّل من مجرّد إمكان اجتماعيّ تاريخيّ اقتضته ظروف موضوعيّة مشروطة بمجال جغرافيّ ومدى زمنيّ معيّنين، إلى الإمكان المعياريّ لكلّ أشكال الوجود العمرانيّ.

ويظلّ اهتمامه بقمّة الهرم الاجتماعيّ مبرّرا بكونها الحيّز الذي تجري فيه المحدّدات الأساسيّة لتاريخ المجتمع، في نظره. وفي هذا الحيّز تحديدا يوجد القادرون على الفعل وعلى التأثير. «أمّا من لا قدرة له البتّة فلا يلتفت إليه ولا يقدر البتّة على استمالة أحد ولا يُستمال هو»[١]. بهذا الرأي قارع ابن رشد في

١- المقدّمة ٢/ ص ٦٩٨ و٦٩٩.

١- المصدر السابق ١/ ٢٣٧.

مسألة الحسب ومفهومه. فبينما جعله ابن رشد في من يكون «من قوم قديم نزلهم بالمدينة»، دون اعتبار النسب وشرف العصبيّة؛ جعله ابن خلدون لمن تكون «له عصابة يُرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه»[1]. وعلى هذا الأساس كان مجال اهتمامه منحصرا في القادرين حسب تصوّره، وهم أصحاب العصبيّات القويّة. والتاريخ عنده – كما سنرى – تاريخ السلطة وتاريخ النخب الحاكمة. وعمر السلطة الطبيعيّ مقترن بعصبيّة من العصبيّات المتصارعة، فهي التي تحدّد مختلف المراحل التاريخيّة بدءا بمرحلة القوّة، وصولا إلى مرحلة الانحلال. أمّا قاعدة الهرم فلا دور لها إلاّ من حيث هي مادّة للسلطة. ولا يمكن لها أن تتجاوز هذا الموقع في تصوّر يحصر العمليّة السياسيّة بين الحكمة الإلهيّة التي لا دخل لإرادة البشر فيها، وصراع العصبيّات، أي صراع الأقوياء في كلّ مجتمع. فالحكمة الإلهيّة كما اقتضت وجود المنصب، اقتضت أن يتولاّه القويّ بعصبيّته في كلّ مجموعة حتّى تنتظم أمور الناس في معاشهم وفي علاقاتهم، وانتظامها مشروط بالاستبداد، كما رأينا. وليس في الوظائف الممثّلة لحقيقة الملك عنده أيّة وظيفة متأتّية من اعتبار الحضور المركزيّ للمحكومين في العمليّة السياسيّة، بل كلّها وظائف متعلّقة بشروط القوّة اللازمة للاستبداد أي لممارسة السلطة. يقول: «ليس الملك لكلّ عصبيّة، وإنّما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيّة ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة»[1]. ومن هذه الوظائف تتحدّد هويّة الحكم الذي يقرّه. إنّه حكم قائم على التفرّد بالسلطة، و«سوق الناس بعصا الغلب»، وجمع الجباية، مع محاربة غير المسلمين بالجهاد والدفاع عن الثغور. وما دام المَلك متحكّما بعصا من حديد وكانت الرعيّة خَوَلاً له، وضمن قوّة الدولة الإسلاميّة ضدّ الأعداء، فقد اكتمل لديه الملك وتجلّت حقيقته. ومن الواضح أنّه – شأنه شأن الفقهاء السنّيّين قبله – ينظر إلى السلطة من منظار الحاكم، مبرزا الشروط التي تضمن له القوّة والاستمرار في الهيمنة والدفاع عن

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٣٦ و٢٣٧.

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٣٣.

الدين، بينما كانت الفرق المهمّشة تنظر إليها من زاوية الاستجابة لآمال المحكومين، وتقرنها شرطيّا بمدى الالتزام بالوظائف العمرانيّة البحتة المبرِّرة لها في المنطلق.

ويتوسّع في تحليل الشروط التي تضمن القوّة لصاحب السلطة، فلا يتجاوز المعايير القبليّة التي تتّخذ لها مركزا محوريّا هو العصبيّة. الشرط الأوّل هو «الانفراد بالمجد». فمن المفروض أن ينفرد الحاكم وقومه بالمجد، لأنّه «أمر طبيعيّ»[١]. والحكمة من ورائه هي تجنّب افتراق الكلمة والفتنة. ولهذا ينبغي أن ينحصر الملك في أفراد العصبيّة القويّة، لأنّه لو خرج إلى غير من ترتضيه العصبيّة «لصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف»[٢]. ومن المعلوم أنّ الفكر السنّيّ الرسميّ قد حسم كلّ المسائل تقريبا بوضعها تحت عنوان **الاجتماع ومنافعه وتجنّب الاختلاف ومخاطره**. ولا يمكن أن يركّز على ضرورة الائتلاف، حتّى وإن أدّى إلى سلب الآخر حقّه المشروع في الاختلاف الفكريّ أو الاجتماعيّ أو السياسيّ، إلاّ الخطاب السلطويّ الذي يحمي احتكار السلطة بحجّة جمع الكلمة والشمل. وقد جاء خطاب ابن خلدون صورة واضحةً منه، خاصّة في تبريره للصراعات السياسيّة التي جدّت في العصر المعياريّ بالنسبة إليه، عصر الصحابة والتابعين. لقد عاد إلى هذا العصر، مستمدّا منه مشروعيّة القانون الذي يريد إرساءه سياسيّا واجتماعيّا والمتمثّل في تلازم **العصبيّة والسلطة**. وهو قانون ذو مفعولين، واحد رجعيّ يبرّر الصراعات الماضية التي جدّت بين السلف الصالح، وآخر مستقبليّ يبرّر التفرّد بالسلطة عامّة. فكلّ تلك الصراعات وقعت بسبب العامل العصبيّ، ولا دخل فيها لإرادة البشر، ولا لمسؤوليّتهم: فالفتنة بين عليّ ومعاوية، وقعت «بمقتضى العصبيّة»؛ كما «اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٩٣ و٢٩٤.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٣٧٤.

طبيعيّ ساقته العصبيّة **بطبيعتها**»[1]. وعَهِد معاويةُ بالخلافة إلى يزيد رغم فسقه، لأنّه لم يكن يستطيع غير ذلك، وبايع المسلمون يزيد «لأنّ شوكته هي عصابة بني أميّة وجمهور أهل الحلّ والعقد من قريش، وتستتبع عصبيّة مضر أجمع، وهي أعظم من كلّ شوكة، ولا تُطاق مقاومتُهم»[2]. وهكذا يكون قانون العصبيّة هو المسؤول عن الأفعال السياسيّة الماضية، والصحابة والتابعون ليسوا إلاّ «مفعولا به» للعصبيّة، خاصّة أولئك الذين انفردوا بالسلطة، وشابتهم شوائبها.

ويؤكّد معنى العصبيّة الضروريّة للسلطة، بالنظر في الحالات المعاكسة، تلك التي لم تتوفّر فيها الغلبة العصبيّة اللازمة. فيعمد إلى الظواهر التاريخيّة السياسيّة التي تناقض ما ذهب إليه، ويعيد تشكيلها حتّى تتحوّل إلى عامل دعم لنظريّته. من ذلك تفسيره لظاهرة الثورات المتعدّدة في شمال إفريقيا، والعائدة أساسا إلى سوء سياسة الخلافتين الأمويّة والعبّاسيّة مع البربر. فقد سكت تماما عن هذا السبب، وحمل هذه الثورات على مجرّد كثرة العصبيّات في هذه المنطقة وصعوبة خضوعها لسلطة واحدة مستبدّة. وركّز – في المقابل – في خطورة «اختلاف الآراء والأهواء» التي تحمي كلاّ منها عصبيّةٌ معيّنة. والنتيجة الحاصلة هي أنّ الدولة – وهي إطار العمران – «قلّ أن تستحكم في الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب»[1]. بمعنى أنّ غياب الغلبة المطلقة، وعدم انفراد طرف بالسلطة، وعدم

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٦٤.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٣٧٥؛ تختلف وجهة نظر ابن خلدون في هذا الصدد جذريّا عن التصوّر الخارجيّ والاعتزالي ومفاده رفض التعيين والتوريث والقول باختيار المحكومين لمن يحكمهم. فقد أدان الخوارج توريث بني أميّة للسلطة في عقبهم دون اعتبار لشرط الكفاءة. يقول ابن سلاّم الإباضي: «فمن أشدّ خلافهم (بمعنى مخالفتهم للحقّ) توليتهم إمامة المسلمين لأقاربهم وصبيانهم عهدا بعد عهد وإمامة بعد إمامة وحملهم أقاربهم على رقاب الناس». **بدء الإسلام وشرائع الدين**، فيسبادن، فرانز شتايز، ١٩٨٦، ص ١٠١. وذهب المعتزلة إلى الرأي نفسه، مع استثناء خلافة عمر بن عبد العزيز، فقد «أخذ الخلافة بغير حقّها، ولا باستحقاق لها، ثمّ استحقّها بالعدل حين أخذها». المسعودي، **مروج الذهب** مجلّد ٢/ ص ١٨٠.

١- المقدّمة ١/ ص ٢٩٠.

استبداده بالمحكومين، هي العوامل التي أدّت في نظره، إلى كثرة الثورات بالمغرب، في حين أشار مؤرّخون قبله إلى مسؤوليّة سلطة الخلافة في المشرق عن هذه الثورات. فقد واصلت فرض الجزية على البربر في شمال إفريقيا، رغم دخولهم في الإسلام، فضلا عن سوء المعاملة التي كانوا يعاملون بها[1]. وبذلك تكون العوامل التي أدّت إلى كثرة الثورات في هذه المنطقة، هي الاستبداد السياسيّ ومنطق الغلبة للأقوى، عكس ما يذهب إليه ابن خلدون في توظيفه التبريريّ لمفهوم العصبيّة والاستبداد المقترن بها[1]. ويتّضح البعد التبريريّ السلطويّ عنده في إهماله حقيقة نجاح السلطة المركزيّة في شبه الجزيرة العربيّة التي لا تقلّ فيها ظاهرة التعدّد القبليّ استحكاما عن شمال إفريقيا، والثورات التي ظهرت في تاريخ هذه السلطة، عائدة بالأساس إلى نوعيّة السياسة المتّبعة، لا إلى مجرّد التعدّد القبليّ. بالإضافة إلى هذه المسألة، تعرّض إلى الحركات الاجتماعيّة السياسيّة التي نشأت على غير أساس العصبيّة، من قبيل حركة المطوّعة في بغداد. وهي حركة

١- جاء في **البيان المغرب** لابن عذاري المرّاكشي: «ثمّ إنّ عمر بن عبد الله المرادي، عامل طنجة وما والاها، أساء السيرة وتعدّى في الصدقات والعُشر، وأراد تخميس البربر. وزعم أنّهم فيء للمسلمين؛ وذلك ما لم يرتكبه عامل قبله. وإنّما كان الولاة يخمّسون من لم يجب للإسلام. فكان فعله الذميم هذا سببا لنقض البلاد ووقوع الفتن العظيمة المؤدّية إلى كثير القتل في العباد... وفي سنة ١٢٢، كانت ثورة البربر بالمغرب... وكان السبب، أنّها أنكرت على عامل ابن الحبحاب سوء سيرته كما ذكرنا. وكان الخلفاء بالمشرق يستحبّون طرائف المغرب، ويبعثون فيها إلى عمّال إفريقيّة، فيبعثون لهم البربريّات السَنيّات. فلمّا أفضى الأمر إلى ابن الحبحاب، منّاهم بالكثير، وتكلّف لهم أو كلّفوه أكثر ممّا كان. فاضطرّ إلى التعسّف وسوء السيرة. فحينئذ عَدَت البربر على عاملهم، فقتلوه وثاروا بأجمعهم على ابن الحبحاب». ج١/ ص ٥١ و٥٢. وانظر محمود إسماعيل، **الحركات السرّيّة في الإسلام**، ص ٢٣ و٢٤.

١- من الطريف أن يقع في فخّ البداهات الخلدونيّة دارسون معاصرون كثر، ويسلّمون بصحّتها في وصف الواقع التاريخيّ دون أن يخضعوها للمراجعة وللمقارنة في إطار عرضها على المغاير لها من الحقائق التاريخيّة. من ذلك تسليم عبد السلام الشدّادي بصحّة التبرير الخلدونيّ لثورات البرابرة على سلطة الخلافة بالمشرق، انظر كتابه: **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، ص ٢٩ و٣٠.

قادها «القائمون بتغيير المنكر من العامّة والفقهاء»، ويستوي في ذلك أن يكون المنكر من العامّة أو من الأمراء[1]. وأدان هذا التحرّك، معتبرا إيّاه «وزرا»، لأنّه لا يد تعلو فوق يد السلطان، ومهامّ التنظيم وفرض النظام من احتكار السلطة السياسيّة القائمة المبرّرة بفاعليّتها العصبيّة. يقول: «وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأنّ الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنّما أمر به حيث تكون القدرة عليه... وأحوال الملوك والدول راسخة قويّة لا يزحزحها ويهدم بناءها إلاّ المطالبة القويّة التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر كما قدّمناه»[2]. فلا يحقّ لأيّ طرف اجتماعيّ أو لأيّ تنظيم يخرج على المعيار العصبيّ، أن يتدخّل في السياسة والملك. إنّهما حكر على أصحاب الشرف والقوّة القادرين على الاستبداد، وهم أولو العصبيّة الغالبة.

الشرط الثاني، من الشروط التي تضمن القوّة لصاحب السلطة، هو اعتماد صاحب السلطة على عصابته في القيام بمختلف الوظائف التي يقتضيها الملك أو الخلافة. فما دام مستعينا بهم محترزا من تدخّل الأجنبيّ عن العصبيّة في شؤون الحكم، ضمن لسلطته النجاعة والاستمرار. أمّا إذا انفرد بالمجد دونهم «وقرع عصبيّتهم وكبح من أعنّتهم، واستأثر بالأموال دونهم»، فذلك سبب من أسباب إقبال الدولة على الهرم[1]. وعلى هذا الأساس يجب أن تكون كلّ الوظائف السياسيّة لذوي القربى. وباعتبار أنّ المهمّة التي يقوم بها الخليفة أو الملك، مهمّة جليلة لأنّها سياسة «من استرعاه الله من خلقه وعباده»، فقد وجب أن يستعين بغيره في آدائها. وهذا الغير لا يخرج على حدود العصابة ومن في معناهم. يقول: «ثمّ إنّ الاستعانة إذا كانت بأولي القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل، لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم لخلقه، فتتمّ المشاكلة في الاستعانة»[2].

١- المقدّمة ١/ ص ٢٨٠.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٨٠ و٢٨١.
١- المصدر السابق ١/ ص ص ٢٩٧، ٥٠٢-٥٠٣.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٤١٧.

ويدعم احتكار العصبيّة لكلّ الوظائف السلطانيّة بما جاء في سير الأنبياء الملوك، وبما جاء في القرآن. يقول: «ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوّة والحقّ»[١]. ويستشهد بالآيات التالية ليبيّن أنّ الاستعانة في شؤون الحكم بالأقارب أمر دينيّ مشروع، ولا ينحصر في اختيارات عاديّ البشر ممّن يتولّون الحكم: «واجعَل لِي وزيراً من أهْلِي. هارون أخي. اشدُد به أزرِي. وأشرِكْه في أمرِي»[٢]. وفضلا عن مختلف المناصب، ينبغي أن تكون الشورى لأهل الحلّ والعقد لا غير. و«حقيقة الحلّ والعقد إنّما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حلّ له ولا عقد لديه»[٣]. ويخرج العلماء من أهل الشورى لأنّهم لا حول لهم ولا قوّة إزاء قوّة العصبيّة. «وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر وإلاّ لم تستقم سياسته»[١]، كما قال. ويردّ على كلّ الذين نادوا بضرورة إشراك العلماء في الشورى[٢]، بحجّة أنّ لا فاعليّة لهم من حيث منطق القوّة والاستبداد اللذين قرنهما بالعمليّة السياسيّة. ويجزم أنّ «الشورى والحلّ والعقد لا تكون إلاّ لصاحب عصبيّة يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأمّا من لا عصبيّة له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها، وإنّما هو عيال على غيره فأيّ مدخل له في الشورى أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟»[٣].

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٦٥.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٤١٧، والآيات من سورة طه ٢٩-٣٢.
٣- المقدّمة ١/ ص ٣٩٥.
١- المصدر السابق ١/ ص ٢٦٧.
٢- من أبرز هؤلاء، الطرطوشيّ في ما دعا إليه من ضرورة استشارة الملك لأهل العلم، حتّى تستقيم أمور السياسة. **سراج الملوك**، ص ص ١١١-١٢٨، ١٧١، ٣٤٢.
٣- المقدّمة ١/ ص ٣٩٥. لقد أسقط دارسون معاصرون مفاهيمهم الحديثة لعلاقة «علماء الدين» بالسلطة، على الطرح الخلدونيّ، ورأوا فيه ضربا من اللائكيّة (العلمانية) المبكّرة. والحال أنّ ابن خلدون يؤكّد دون مواربة شكل الحكم الدينيّ المستند إلى الشرع والمنفّذ له والقادر على الجهاد في سبيله. ويقصي دون مواربة أيضا شكل الحكم العقليّ الذي دافع عنه متكلّمون وفلاسفة قبله؛ إذّاك يكون إبعاده للعلماء عن المشاركة في السلطة مندرجا في ☜

الشرط الثالث لدوام المُلك للمَلِك، هو توفّر المال[1]. ومأتاه حسن «استغلال الرعيّة»، أي حسن الجباية. فقد اعتبر الجباية شرطا أساسيّا لضمان القوّة الماليّة للدولة. ومصدر الجباية هو الرعيّة العاملة. وهنا يصوّر باستمرار وضعيّتين: الأولى يعتدل فيها صاحب السلطة في جبايته فيترك للرعيّة متنفّسا للعيش ولمواصلة الإنتاج، أي يحافظ على تدفّق الأموال عليه من الرعيّة، وفي هذا تكمن مصلحته، وهذا ما يجتهد في الدعوة إليه. والوضعيّة الثانية، يبالغ فيها صاحب السلطة في الجباية فتتقاعس الرعيّة عن الإنتاج، وتختلّ دورة الإنتاج والجباية، ويعود الأمر بالوبال على ملكه، وهذا ما يحذّر منه السائسَ. وبين هاتين الوضعيّتين المُركّزتين في مصلحة السائس أو عدمها، يدور مفهوم العدل عنده. إنّه لم يتناول هذا المفهوم خارج السياق النصّيّ المركّز في مسألة الجباية. فالفصل الشهير الذي عقده بعنوان: «في أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران»[1]، مندرج في سياق تحليله لمقوّم رئيسيّ من مقوّمات الملك – في نظره – وهو المال، من حيث كيفيّة الحصول عليه وتصريفه. وقد ضبط مفهوم الظلم، فإذا هو لا يتجاوز المجال الماليّ الواقع في مدار اعتداء صاحب السلطة على من تحته من الرعايا، بدرجات متفاوتة من الاعتداء، أقصاها «تسخير الرعايا بغير حقّ»[2]، وافتكاك المال من غير عوض؛ وأدناها تجاوز المقدار المسموح به عرفا وشرعا، من الجباية. يقول: «ولا تحسبنّ الظلم إنّما هو أخذ المال أو المِلك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعمّ من ذلك. وكلّ من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حقّ أو فرض عليه حقّا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه...

↩ حرصه الواضح على تجميع كلّ الوظائف السياسيّة في أيدي العصابة الواحدة، بكلّ ما تحمله العمليّة من تفرّد بالسلطة في مفهومه التقليديّ. انظر نموذجا من هذه الإسقاطات في: علي أومليل، **السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة**، ص ص ١١–١٢، ١٣٩–١٤١.

١- المقدّمة ١/ ص ص ٤٣٣، ٥٢١–٥٢٧.

١- المصدر السابق ١/ ص ص ٥٠٧–٥١٢.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٥١١.

ووبال ذلك كلّه عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادّتها لإذهابه الآمال من أهله»[١]. والظلم في هذا التحديد له دلالة واحدة، هي أخذ السلطان لأموال الرعيّة فوق المقدار المناسب من الجباية. والضرر الحاصل إذّاك هو ضرر يهمّ السلطان والدولة بدرجة أولى، قبل الرعايا. فهؤلاء مادّة السلطان، ومنهم يستمدّ الأموال اللازمة لملكه. ويجب عليه الاعتدال في أخذ أموالهم حتّى لا ينضب هذا المورد، ويظلّ الناس قادرين على العطاء والإنتاج، ويظلّ السلطان تبعا لذلك متمتّعا بأموال الجباية.

ويفصّل القول في المضارّ التي تلحق السلطان بسبب مبالغته في استغلال الرعيّة بطريقة الأسباب المتداعية التي يفضي الواحد منها إلى الذي يليه بشكل آليّ لا محيد عنه: فالاعتداء على الناس في أموالهم يذهب بآمالهم، وذهاب الآمال يؤدّي إلى التقاعس في العمل، والتقاعس في العمل يؤدّي إلى ضعف الإنتاج أو انعدامه، وهذا يؤدّي بدوره إلى فرار الناس من البلد لطلب الرزق، والنتيجة النهائيّة هي «اختلال حال الدولة والسلطان»[١]. إذن إنّ المتضرّر في هذه الدورة الموضّحة لعواقب الظلم، هو الملك وما يقوم به من حماية الشريعة[٢]؛ أمّا الرعيّة فالضرر

١- المصدر السابق ١/ ص ٥١٠.

١- المصدر السابق ١/ ص ٥٠٧ و٥٠٨. والملاحظ أن ابن خلدون يعيد بطريقته الخاصّة، نفس المعاني التي تضمّنها كتاب سراج الملوك للطرطوشيّ، في مسألة العدل والظلم في الجباية. وممّا جاء فيه: «لا سلطان إلاّ بجند ولا جند إلاّ بمال ولا مال إلاّ بجباية ولا جباية إلاّ بعمارة ولا عمارة إلاّ بعدل. فصار العدل أساسا لسائر الأساسات». وجاء فيه: «الخراج عمود الدين وما استغزر بمثل العدل ولا استنزر بمثل الظلم، وأسرع الأمور في خراب البلاد وتعطيل الأرضين وهلاك الرعيّة وانكسار الخراج، الجور». وجاء فيه أيضا: «إذا ضعف المزارعون عجزوا عن عمارة الأرض فيتركوها فتخرب الأرض وتهرب الزرّاع فتضعف العمارة فيضعف الخراج وينتج عن ذلك ضعف الأجناد. وإذا ضعف الجند طمع الأعداء في السلطان». والأصلح في نظر الطرطوشيّ هو أن يرعى السلطان الفلاّحين و«يربيهم كما يربي التاجر تجارته». انظر هذه المعاني وغيرها في هذا الكتاب، ص ص ١٧٠، ٣٦٩-٣٧٠.

٢- المقدّمة ١/ ص ٥٠٨.

الذي يلحقها يمكن تداركه بالانتقال خارج الإيالة. والظلم إذّاك مخرّب للعمران بهذا المعنى المشدود بقوّة إلى مصلحة أصحاب السلطة، لا إلى مصلحة الرعايا، «لأنّ حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بدّ منه... ووباله عائد على الدول»[1]. وضرورة الاعتدال في جمع الجباية لا يفرضها اعتراف مسبق بحقّهم في عدم الاعتداء على أموالهم ومكاسبهم، بل يفرضها الحرص على استمرار الذوات المنتجة في إنتاجها، لإمداد السلطة وأجهزتها، بالأموال اللازمة.

ومن الطريف أن يعتبر مبالغة السائس في ابتزاز الرعيّة «ذكاءً مفرطا»، لكنّه ذكاء غير محمود العواقب، بل إنّه يتحوّل إلى «عيب في صاحب السياسة»؛ لأنّه يؤدّي إلى الإضرار بالرعيّة وتعطيل قدراتها الإنتاجيّة كما رأينا. يقول: «وأقلّ ما يكون في اليقظ أنّه يكلّف الرعيّة فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطّلاعه على عواقب الأمور في مباديها بألمعيّة فيهلكون»[1]. والأنسب في نظره هو الاعتدال في «استغلال الرعيّة» ليدوم الملك ويتواصل العمران.

وقد حضرت مسألة الظلم المتأتّي من السياسة الماليّة للحاكم في الخطابات التي أقصاها وخطّأها؛ لكنّه حضور متميّز بالتركيز في مفهوم الحقّ الذي للرعايا على السلطان في أن يعدل بينهم وألاّ يعتدي على أموالهم، إلاّ في المقدار الواجب. وهذا الحقّ تحديدا هو الذي يوجّه العناية بتبيّن العواقب الناتجة عن الحيف الماليّ. إنّها عواقب لا تنظر البتّة إلى ما يلحق السلطان من تضييعٍ لملكه، وتنظر في الضرر الذي يلحق الناس في ذواتهم، وتعطيهم الحقّ في المطالبة بالعدل بكلّ الطرق، بما في ذلك الخروج على السلطان الجائر وعزله[2].

١- المصدر السابق ١/ ص ٥١٠.

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٣٥.

٢- تردّدت هذه المعاني السياسيّة في الخطابين الاعتزاليّ والخارجيّ. انظر على سبيل المثال: ابن سلاّم الإباضيّ، **بدء الإسلام وشرائع الدين**، ص ص ٩٧-٩٩؛ الورجلاني، **العدل والإنصاف**، ج٢، ص ٤٩؛ الأشعريّ، **مقالات الإسلاميّين**، ص ص ٤٥١-٤٥٢، ٤٦٦.

والجدير بالملاحظة أنّه لم ينظر إلى الظلم السياسيّ في مظاهره الأخرى التي لا تقلّ خطورة عن الاعتداء الماليّ، من قبيل منع الاختلاف في جميع مستوياته الفكريّة والدينيّة والسياسيّة، وهو منع يتراوح بين مجرّد الرمي بالبدعة والزندقة والكفر، والعقاب الجسديّ. ومن قبيل منع المشاركة في السلطة أو ممارستها بطريقة مخالفة. وقد وجدت هذه الأبعاد المختلفة للظلم - مع إدانتها - في الخطابات السياسيّة المخالفة للخطاب السنّيّ السائد.

ويقرن ابن خلدون بين مفهوم الظلم في بعده الماليّ الصرف، وحكم الشرع في النهي عنه، موظّفا مفهوم المقاصد. فبما أنّ من مقاصد الشرع حفظ النوع، والظلم بهذا الاعتبار مفسد للعمران مؤذن بانقطاع النوع، «كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهمّا. وأدلّته من القرآن والسنّة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر»[1]. وبذلك تلتقي مصلحة السائس مع مقصد الشرع في ضرورة العدل في مفهومه الخلدونيّ.

وتتكرّر هذه الشروط الثلاثة الضامنة لقوّة الملك، بكثرة في خطابه، وفي سياقات مختلفة، ممّا يجعل خطابه السياسيّ «**سراجا للملوك**»، كما كتب الطرطوشيّ وغيره قبله. إلاّ أنّه تميّز عن الجميع بتجاوز الوعظ والنصح، إلى التقرير التقنينيّ الذي يحوّل الإمكان السياسيّ إلى قواعد معياريّة. وفي إطار هذه الشروط تحديدا يقيم العلاقة التي يجب أن تكون بين السلطان والرعيّة. ومن اللافت للنظر أنّه يستعمل في شرحها الجهاز الاصطلاحيّ والمفاهيميّ الذي يُعتمد في شرح العلاقة بين السيّد المالك والعبيد في موضوع الرقّ. يقول: «فحقيقة السلطان أنّه المالك للرعيّة[1] القائم في أمورهم عليهم... والصفة التي له من حيث إضافته لهم هي

١- المقدّمة ١/ ص ٥١٠.

١- يلتقي هذا المفهوم الذي يضبطه ابن خلدون لمِلْك المَلِك للرعيّة، مع المفهوم الشرعيّ للمِلْك عموما. يقول الجرجانيّ في **التعريفات**: «والمِلك في اصطلاح الفقهاء اتّصال شرعيّ بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقا لتصرّفه فيه وحاجزا عن تصرّف غيره فيه». ص ٢٢٨ و٢٢٩.

التي تُسمّى الملكة وهي كونه يملكهم فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتمّ الوجوه... ويعود حسن الملكة إلى الرفق... وأمّا توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم...»[١] ويحلّل في هذا الصدد صنفين من علاقة السلطان برعيّته: الأوّل هو ما سمّاه – على غرار مصطلحات الرقّ المعتمدة في الخطاب الفقهيّ[٢] – **بحسن الملَكة**، ونتائجه إيجابيّة من حيث أنّ الرعيّة تحبّ سلطانها وتخلص له النيّة، وتستميت دونه في الحروب، «فيستقيم الأمر من كلّ جانب». والثاني هو **سوء الملكة**[١]، ويتمثّل في البطش والتنقيب عن «عورات الناس وتعديد ذنوبهم»، ونتائجه سلبيّة لأنّ الرعيّة ستكره السلطان «وتلوذ منه بالكذب والمكر والخديعة»، وتخذله في مواطن الحروب، وربما فكّرت في التخلّص منه. إنّها نفس الملابسات والظواهر التي تنشأ في علاقة السيّد بالعبيد، في حسن الملكة بما يتبعه من الانقياد والطاعة، وفي سوئها بما يتبعه من النفاق والتمرّد. وسيعتمد هذا الجهاز الاصطلاحيّ أيضا في تحليله لعلاقة السلاطين أو الخلفاء بالرعيّة في القسم التاريخيّ، في إطار تحليله لأسباب حسن العلاقة أو توتّرها بين الطرفين[٢].

١- المقدّمة ١/ ص ٣٣٤ و٣٣٥.

٢- جاءت مصطلحات «**حسن الملَكة**» و«**سوء الملَكة**» في كتب الفقه والحديث ضمن الأبواب المخصّصة لبيان العلاقة بين **السيّد والعبد**. انظر موسوعة الكتب الستّة وشروحها، دار الدعوة – دار سحنون، ١٩٩٢، مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص ص ٤، ٧، ١٢؛ سنن ابن ماجه، مج ٢، باب الإحسان إلى المماليك، ص ١٢١٧؛ سنن أبي داود، مج ٥، باب في حقّ المملوك، ص ٣٦٢. وفي لسان العرب، مادّة «ملك»: يقال إنّه حسن الملكة والملك، وفي الحديث «لا يدخل الجنّة سيّء الملكة»، أي الذي يسيء صحبة المماليك، ويقال فلان حسن الملكة إذا كان حسن الصنع إلى مماليكه، وفي الحديث «حسن الملكة نماء».

١- المقدّمة ١/ ص ٣٣٦.

٢- انظر على سبيل المثال مجلّد ١٣/ ص ص ٣٧٥، ٥٧٥، ٥٧٦، ٦٠٣.

٣.٣. قانون الحتميّة الجبريّة

لقد كان التقنين الذي أسّس عليه ابن خلدون كيفيّة انتظام المجتمع، صادرا عن اعتقاد بأنّه عمليّة ممكنة، بل واجبة، لوضع حدّ نهائيّ للفوضى المعنويّة التي طغت على مجال التاريخ وجعلت ما يراه حقائق من منظوره العقديّ المذهبيّ، غير قادر على احتلال موقع المعيار. ولم تكن غاية التقنين محاولة استكشاف الآليّات المتحكّمة في العمران على أساس رصد الماضي ومحاولة فهم الحاضر، وصياغة الإمكانات الآتية بالاقتصار على المكوّنات المباشرة للواقع، بقدر ما كانت محاولة كشف عن جزئين من التاريخ المقدّر مسبقا من الله: ما وُجد منه بالفعل، وما هو موجود بالقوّة، وكيف سيتحوّل آليّا إلى وجود بالفعل، ضمن تصوّر جبريّ حنبليّ-أشعريّ، يقلّص إرادة الإنسان في التاريخ إلى أدنى مستوياتها.

لقد حدّد في الفصول الأولى من مقدّمته الأطر التي تكتنف وجود الإنسان في الأرض وفعله المكوّن لمادّة العمران في المرحلة الواحدة، ولمادّة التاريخ في المراحل المتعاقبة. وجاء هذا التحديد في مقدّمات ستّ، من الحريّ أن نذكّر بها حتّى نتبيّن نوعيّة الخلفيّة التي يصدر عنها الفعل الإنسانيّ في تصوّره.

- المقدّمة الأولى، في أنّ الاجتماع الإنسانيّ ضروريّ.
- الثانية، في قسط العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من البحار والأنهار والأقاليم.
- الثالثة، في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.
- الرابعة، في أثر الهواء في أخلاق البشر.
- الخامسة، في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم.
- السادسة، في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا.

تنقسم هذه المقدّمات إلى ثلاثة أصناف من العوامل المحدّدة للوجود البشريّ:

العامل الاجتماعيّ ومفاده ضرورة تعايش النوع الإنسانيّ في مجموعات لتمكن حياته، ولتتحقّق الحكمة الإلهيّة؛ والعامل البيئيّ الذي يكتنف وجود هذه المجموعات ومداره معيارا الاعتدال والانحراف كما رأينا؛ والعامل الغيبيّ ومفاده التقدير المسبق لتاريخ الإنسان، والكيفيّات المتاحة له للاطّلاع على هذا المقدّر أو «المغيّبات» كما سمّاها ابن خلدون. إذّاك لن يتجاوز التاريخ عنده عمليّة التحقق العينيّ التدريجيّ لما هو مقدّر في عالم الغيب، كما لن يتجاوز العمران الخضوع الآليّ لجملة من القواعد أو القوانين التي تتحكّم بشكل مطلق في الاجتماع البشريّ. وقد فصّل القول في العامل الثالث، وهو العامل الغيبيّ، وفي كيفيّات اطّلاع البشر على الغيب. وقسّم هذه الكيفيّات حسب أصناف البشر المؤهّلين بطبيعتهم أو بالاكتساب، لتجاوز المدارك العقليّة المحدودة لدى عاديّ البشر.

يوجد على رأس هذه الأصناف، أولئك الذين اصطفاهم الله «وفضّلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده»، وهم الأنبياء والرسل. وهؤلاء هم الذين يهدون الناس و«يدلّونهم على طريق النجاة»، في وجود إنسانيّ غائيّ مشدود إلى الآخرة، كما ردّد ذلك في أكثر من سياق. وقد دعمهم الله بمعجزات منها «الإخبار عن الكائنات المغيّبة»[1]. وضبط لهؤلاء علامات فارقة يختصّون بها، من كيفيّات تلقّي الوحي، ومن استعداد أخلاقيّ مسبق لتلقّي الرسالة، ومن تميّز «حسبهم في قومهم»، ومن قدراتهم الفريدة على إتيان الخوارق، إلى غير ذلك... وحقيقة النبوّة عنده قابلة لتفسير يقدّمه على أنّه عقليّ. ويتمثّل في تدرّج الأكوان واتّصالها ببعضها البعض من السفل ومن العلوّ، كما قال. والنبوّة بهذا الاعتبار هي استعداد آخر أفق البشر للاتّصال بأوّل أفق الملائكة. ويبيّن عمليّة الاتّصال في شكل فيزيولوجيّ يهمّ نوعيّة الوظائف التي يقوم بها الدماغ. فقد قسّمه إلى بطن أوّل وبطن مؤخّر، وبطن أوسط. «وقوّة الفكر آلته البطن الأوسط من الدماغ، وهي القوّة التي يقع بها حركة الرؤية والتوجّه نحو التعقّل، فتُحرّك النفس بها دائما لما رُكّب فيها من النزوع للتخلّص من درك القوّة والاستعداد الذي

١- المقدّمة ١/ ص ١٥٩.

للبشريّة، وتخرج إلى الفعل في تعقّلها متشبّهة بالملإ الأعلى الروحانيّ. وتصير في أوّل مراتب الروحانيّات في إدراكها بغير الآلات الجسمانيّة»[١]. ويظلّ ما يميّز صنف الأنبياء عن سائر مدركي الغيب، هو عدم اكتسابهم لهذه الخاصيّة، وعدم الاستعانة بشيء من المدارك أو التصوّرات أو الأفعال أو أمر من الأمور، «إنّما هو انسلاخ من البشريّة إلى الملكيّة بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر»[٢].

يلي الأنبياء في إدراك الغيب، «صنف آخر من البشر ناقص عن رتبة الصنف الأوّل نقصان الضدّ عن ضدّه الكامل»، من حيث مسألة الاستعانة بأمر ما لإدراك الغيب. وهؤلاء هم الكهّان. لهم قوة الإدراك، لكنّها تظلّ رهينة الاستعانة «بأمور جزئيّة محسوسة أو متخيّلة»[٣]. وإدراكهم ليس كاملا لأنّه من وحي الشيطان، ويستعينون فيه بالسجع، ولذلك ربّما صدقوا وربّما كذبوا.

ومن بعد الكهّان يقدّم أصحاب الرؤى. والرؤيا عنده هي «مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانيّة لمحة من صور الواقعات... وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم. فتقتبس بها علم ما تتشوّف إليه من الأمور المستقبلة وتعود به إلى مداركها»[٤]. والرؤيا منها ما هو خاصّ «كالذي للأولياء»، ومنها ما هو «عامّ للبشر على العموم». ويشرح ارتفاع حجاب الحواسّ بالنوم، عن طريق ما سمّاه «بالروح البخاريّ» المتراوح بين القلب والدماغ أثناء النوم[٥]. ويجزم «أنّ النفس مدركة للغيب في النوم ولا بدّ». ويبيّن بعض الكيفيّات التي يستعدّ بها الشخص قبل النوم لاختراق حجاب الحسّ وإدراك ما يتشوّف إليه من الأمور المستقبلة. ويؤكّد صحّتها انطلاقا من تجربته الشخصيّة في هذا الصدد. يقول: «وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مَراء عجيبة واطّلعت بها على أمور كنت أتشوّف إليها من أحوالي»[٦].

١- المصدر السابق ١/ ص ١٦٩.

٢- المصدر السابق ١/ ص ١٧٤.

٣- المصدر السابق ١/ ص ١٧٤ و١٧٥.

٤- المصدر السابق ١/ ص ١٧٨.

٥- المصدر السابق ١/ ص ١٨٠ و١٨١.

٦- المصدر السابق ١/ ص ١٨٤.

الصنف الموالي يمثّله أشخاص «يخبرون بالكائنات قبل وقوعها، بطبيعة فيهم يتميّز بها صنفهم عن سائر الناس... وهؤلاء مثل العرّافين والناظرين في الأجسام الشفّافة كالمرايا وطساس الماء، والناظرين في قلوب الحيوانات وأكبادها وعظامها وأهل الزجر في الطير والسباع، وأهل الطرق بالحصى والحبوب من الحنطة والنوى. وهذه كلّها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحدا جحدها ولا إنكارها»[١]. ويلحق بهؤلاء، فاقدي العقل، مثل المجانين «يُلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب فيخبِرون بها»، والنائم لأوّل نومه، والميّت لأوّل موته، يتكلّمان بالغيب؛ ومثل متجاوزي الإدراك العقليّ من قبيل المتصوّفة الذين يدركون الغيب «على سبيل الكرامة» وطريقتهم حقّ، و«البهاليل وهم قوم معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء... ويقع لهم من الإخبار عن المغيّبات عجائب»، و«السحرة الذين يرتاضون بإماتة جميع القوى البدنيّة... ليحصل لهم الاطّلاع على المغيّبات والتصرّفات في العوالم»، وهؤلاء في الأقاليم المنحرفة مثل الهند، وطريقتهم باطل، كما سيفصّل القول في ذلك في الفصل المخصّص للسحر.

ويناقش جدوى كيفيّات أخرى في إدراك الغيب، مثل التنجيم إذ هو عنده حدس وتخمين وليس من الاطّلاع على الغيب، ومثل صناعة خطّ الرمل التي يرمي أصحابها إلى «استخراج الغيب وتعرّف الكائنات» وهي «هذر من القول ومثل طرق في الحساب اعتبرها مغالط لأنّ «الغيب لا يُدرك بأمر صناعيّ البتّة»، حسب رأيه[٣].

ونجد شرحا مستفيضا لكيفيّة إدراك كلّ صنف من هذه الأصناف للغيب. فتتكرّر باستمرار مصطلحات «التكلّم بالغيب»، و«الإخبار بالمغيّبات»، و«الإخبار بالكائنات»، و«النفس المدركة للغيب»، و«اطّلاع النفس على المغيّبات»، و«تعرّف الحوادث»، إلى غير ذلك... ممّا ينشئ مركز ثقل معنويّ مفاده حقيقة الوجود

١- المصدر السابق ١/ ص ١٨٤.
٢- المصدر السابق ١/ ص ص ١٩٥، ١٩٨.
٣- المصدر السابق ١/ ص ص ١٩٩-٢٠٩.

الاجتماعيّ المحدّد سلفا، **وعجائب تسرّب النفس البشريّة المسبق إلى علم ما لم يتحقّق بعد، وسيتحقّق.**

كما يقدّم نماذج من الأحداث التاريخيّة التي توصّل الكهّان وأصحاب الرؤيا والعرّافون إلى الاطّلاع عليها والإعلام بها قبل وقوعها، من قبيل «ملك الحبشة لليمن وملك مضر من بعدهم، وظهور النبوّة المحمّديّة في قريش... وخراب ملك فارس»[1]. فهذه الأحداث – وعلى غرارها سائر الأحداث التاريخيّة – ليست بنت ظروفها، وإنّما هي مرحلة من مراحل تحقّق المقدّر في علم الغيب والذي يتأتّى لبعض النفوس البشريّة معرفته قبل وقوعه.

وهنا نتساءل: لم كلّ هذا التركيز على إدراك الغيب في مقدّمة أساسيّة من مقدّمات علم العمران الذي سيصبح محكّا لتصحيح علم التاريخ؟ ولم إفراد النبوّة بمكانة خاصّة في هذا الصدد؟ ولم دراسة كلّ الكيفيّات التي عُرفت، بين ممكن منها، لا جدال في صحّته، وعبثيّ لا طائل من ورائه؟ وتجد هذه الأسئلة وغيرها إجاباتها في التصوّر العامّ الذي ضبطه للوجود البشريّ عبر التاريخ. إنّه وجود تقوده منارات نبويّة توزّعت على كامل هذا التاريخ. والحقيقة الوحيدة هي التي أتت بها مختلف الرسالات. ولا تخرج أفعال الإنسان عن أرض له وسماء، قُدّر فيها مسبقا كلّ ما يأتيه فردا وجماعة. ولذلك من الواجب الكشف عن الآليّات الموحّدة التي تسير وفقها الأفعال في مستوى المجموعة، وهو ما كان إطاره العمران. فقانون العصبيّة بما تستدعيه من الملك عند قوم، «هو خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيّتهم وغلبهم، وليس سدى فيهم، ولا وجد عبثا منهم؛ والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيّتهم. فعلمنا بذلك أنّ الله تأذّن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذّن الله بانقراض الملك من أمّة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها»[2]. «وإذا أراد الله بقوم سوءا

١- المصدر السابق ١/ ص ص ١٨٩، ٥٨٨.

٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٢.

فلا مردّ له»[١]. والله هو «الفاعل للخير وللشرّ معا ومقدّرهما إذ لا فاعل سواه»[٢]. وإنّه مقدّر لكلّ كائن[٣].

ويعقد فصلا كاملا بعنوان «في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمّى الجفر»[٤]، وفيه يؤكّد صحّة إخبار ناس مؤهّلين بطبيعتهم عمّا سيكون من الأحداث السياسيّة الهامّة وحدثان الدول وسقوطها، فضلا عمّا يتعلّق بحياة الأفراد. ويكون منهم ذلك إمّا على سبيل الكرامة، أو ما يحدث في المنام. أمّا غير هؤلاء فهم من الأدعياء الدخلاء على ميدان كشف الغيب. ومن الهامّ في هذا الفصل أن يشرح كيفيّة التعرّف على الآتي من أحوال العمران والدول عبر القرانات النجوميّة في علم التنجيم، وهو أيضا علم يحسنه البعض ويموّه فيه البعض الآخر. ودون أن ندخل في تفاصيل كثيرة أوردها، نقدّم المعطيات التالية المثبتة عنده: «والقران الكبير يدلّ على عظام الأمور مثل تغيير الملك والدولة، وانتقال الملك من قوم إلى قوم؛ والوسط على ظهور المتغلّبين والطالبين للملك؛ والصغير على ظهور الخوارج والدعاة وخراب المدن أو عمرانها». ويقول: «وأمّا مستند المنجّمين في دولة على الخصوص، فمن القران الأوسط وهيئة الفلك عند وقوعه، لأنّ له دلالة عندهم على حدوث الدولة وجهاتها من العمران، والقائمين بها من الأمم، وعدد ملوكهم وأسمائهم وأعمارهم ونحلهم وأديانهم وعوائدهم وحروبهم، كما ذكر أبو معشر في كتابه في القرانات. وقد توجد هذه الدلالة من القران الأصغر إذا كان الأوسط دالاّ عليه. فمن هذا يوجد الكلام في الدول». ويعتبر أنّ الأخبار غير الصحيحة في هذا الصدد هي تلك التي «لم تنشأ عن أصل علميّ من نجامة ولا غيرها»، والأخبار الصحيحة «إنّما تؤخذ من القرانات». ويورد من أقوال المنجّمين التي تنبأت بما سيحدث في الملّة وحدث فعلا ما يلي: «ورجوع

١- المصدر السابق ١/ ص ٢٥٤.
٢- المصدر السابق ١/ ص ٢٥١.
٣- المصدر السابق ٢/ ص ٨٣٠.
٤- المصدر السابق ١/ ص ص ٥٨٧–٦٠٨.

المرّيخ إلى العقرب له أثر عظيم في الملّة الإسلاميّة لأنّه كان دليلها، فالمولد النبويّ كان عند قران العلويّين ببرج العقرب، فلمّا رجع هنالك حدث التشويش على الخلفاء وكثر المرض في أهل العلم والدين ونقصت أحوالهم، وربّما انهدم بعض بيوت العبادة. وقد يُقال: إنّه كان عند قتل عليّ (رضه) ومروان من بني أميّة، والمتوكّل من بني العبّاس. فإذا روعيت هذه الأحكام مع أحكام القرانات كانت في غاية الإحكام».

وتتواتر عنده التحليلات المستندة إلى التسليم بتأثير الأحوال النجوميّة في أحوال العمران. فتمصير الأمصار واختطاط المدن، يكون حسب نظر من شيّدها، أي اعتبار المعطيات الجغرافيّة وغيرها؛ وحسب «ما اقتضته الأحوال السماويّة والأرضيّة فيها»[١]. والتفاوت في الرفه الاقتصاديّ بين الأقطار ليس عائدا إلى أسباب أرضيّة فقط، ولا إلى أسباب نجوميّة فقط، بل هو جماع العاملَين معا. فما قدّمه المنجّمون في التفاوت بين المشرق والمغرب في هذه الناحية مثلا، «صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجوميّة والأحوال الأرضيّة كما قلناه، وهم إنّما أعطوا في ذلك السبب النجوميّ، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضيّ... **فإنّ المطابقة بين حكم الأثر النجوميّ وعمران الأرض وطبيعتها أمر لا بدّ منه**»[٢].

غير أنّه، يبقي مسألة التأثير النجوميّ في أحوال الأرض والعمران، ضمن الإطار الفكريّ الأشعريّ الذي يصدر عنه في كلّ مباحثه. فقد عقد فصلا خاصّا بإبطال صناعة النجوم[٣]، من منطلق الفلاسفة ومرجعيّتهم الفلسفيّة. فهم يقولون بتأثير النجوم في أحوال الأرض بمنطق سببيّ تترابط بموجبه الكواكب فيما بينها وتؤثّر في بعضها البعض، تأثيرا مباشرا لا يمرّ عبر المجاز ليسند حقيقة التأثير أو الفعل إلى الإرادة الإلهيّة، «فيقع في ردّ الأشياء إلى غير خالقها». ويذكّر بما سبق من مواقفه في هذا الصدد بأنّ إدراك العقل للأسباب محدود وغير يقينيّ، وأنّ

١- المصدر السابق ٢/ ص ص ٦٠٩-٧١٠.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٥١ و٦٥٢.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ص ١٠٠٢-١٠٠٩.

حقيقتها داخلة في مجال القدرة الإلهيّة التي يعجز البشر عن إدراكها. ويحسم المسألة في بعد فقهيّ، وهو التحريم. فيورد موقف الشرع من التنجيم، إذ هو «مهجور للشريعة، مضروب دونه سدّ الحظر والتحريم». ويوظّف في ذلك أدلّة كلاميّة أشعريّة، وأخبارا شرعيّة ثابتة في نظره. ولذلك فإنّه لا ينفي التفسير «النجوميّ» لقسم هامّ من أحوال العمران، لكنّه يضعه ضمن التصوّر العقديّ الإسلاميّ، ويبعده بوضوح عمّا يلتبس به من مواقف الفلاسفة في هذا الصدد. وقد رأينا حقيقة رفضه القطعيّ للنظر الفلسفيّ عامّة، في مسائل الطبيعة وما وراء الطبيعة على حدّ السواء.

وتتناسب ظاهرة استشراف المستقبل بالطرق التي حدّدها بين نفي وإثبات، مع التصوّر الأشعريّ السنيّ لحقيقة الوجود وسبق تقديره وعلمه في قدرة الله. وهو ما يترجم عنه الموقف الكلاميّ السنّيّ من خلق القرآن أو قدمه. فمن المعلوم أنّ القول بالقدم يفيد أنّ كلّ الأفعال البشريّة المخبر عنها في القرآن وكلّ الأوامر والنواهي، قديمة قدم القرآن في اللوح المحفوظ. وإذّاك لا علاقة لإرادة الإنسان بها. وابن خلدون يؤكّد – سائرا على نفس النهج السنّيّ – أنّ القول بخلق القرآن «بدعة صرّح السلف بخلافها»، وأنّ الرأي الصائب هو أنّ القرآن قديم[1]. والفعل الإنسانيّ في كلّ صوره هو بتقدير من الله. فمفهوم الكسب الأشعريّ لا يخرج في نهاية المطاف عن سلب الإنسان حريّة اختياره ومسؤوليّته عن فعله، لأنّه يختار بقدرة جعلها الله فيه على ذلك الفعل تحديدا. والأفعال البشريّة متعلّقة بالقدرة التي جعل الله لهم عليها[2]. وسعي الإنسان إلى رزقه «إنّما يكون بأقدار من الله وإلهامه، فالكلّ من عند الله»[3].

١- المصدر السابق ٢/ ص ٨٣٣.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ص ٨٣٨، ٨٤١.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ٦٨٠؛ وانظر في هذا المعنى الفصل الذي عقده الطرطوشيّ بعنوان «في القضاء والقدر والتوكّل والطلب وأحكامهما»، في كتابه **سراج الملوك**، ص ص ٥١٨-٥٢٥.

وبناء على أنّ كلّ شيء هو من تقدير الله، فلن يكون هناك جديد بتجدّد الأعصار واختلاف البلاد، بل الجميع يتحرّكون في قوالب معدّة سلفا لحياتهم الفرديّة والجماعيّة على حدّ السواء. إنّها دورات قارّة متتالية بنفس الخصائص ونفس الكيفيّات تقريبا. وهنا يقدّم الدورة الحتميّة لحياة الدول من النشأة إلى التطوّر إلى الموت، في أطوار متعاقبة بطبيعتها، ما الإنسان وفعله فيها إلاّ ترجمة عن مقتضيات كلّ طور طبيعيّ منها. ويقرّب صورة هذه الأطوار المتعاقبة آليّا عن طريق تشبيهها بأطوار حياة الإنسان الفرد، و«هذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيّد إلى الوقوف، ثمّ إلى سنّ الرجوع».[١] فهو يولد ثمّ يشتدّ عوده ثمّ يهرم، دون أن يكون له أيّ اختيار في ذلك ولا أيّ تصرّف أو قدرة على التغيير. فهي دورة الحياة الطبيعيّة التي يولد فيها الطور اللاحق من رحم الطور السابق، وهكذا دواليك. والدولة كذلك، في اقترانها بسلطةِ عصبيّةٍ معيّنة: تنشأ ثمّ تقوى ثمّ يصيبها الهرم، وذلك في ثلاثة أطوار مقترنة بالأجيال الثلاثة المكوّنة للعصبيّة في بلوغها السلطة. ويمكن أن نتبيّن خصائص هذه الأطوار والأجيال التي تقوم بها، من خلال الجدول التالي[٢]:

الطور الأوّل	الطور الثاني	الطور الثالث
خلق البداوة	خلق الحضارة	الانغماس في الحضارة
شظف العيش	الترف	المبالغة في الترف
الشجاعة	الاستكانة	الجبن
الاشتراك في المجد	الانفراد بالمجد	استعانة صاحب الدولة بالأجانب
← سورة العصبيّة محفوظة	← تنكسر سورة العصبيّة بعض الشيء	← تسقط العصبيّة بالجملة، و«يتأذّن الله بانقراض الدولة»

١- المقدّمة ١/ ص ص ٣٠٣، ٦٦١-٦٦٢.
٢- المصدر السابق ١/ ص ص ٣٠١-٣٠٣

إنّ هذه الأطوار – بما يجدّ في كلّ منها – ليست من نتائج الفعل الإراديّ للإنسان حاكما ومحكوما، بل هي «طبيعيّة للدول»[١]. فحصول السلطة بالغلبة كما رأينا أمر طبيعيّ، وليس اختيارا سياسياً بشريّا؛ واحتكار السائس للأموال في مرحلة الترف أيضا طبيعيّ، ولا علاقة له بالإخلال المتعمّد بوظيفة التنظيم العمرانيّ؛ وسقوط هذا الحكم أو الدولة تبعا لذلك، هو النتيجة الطبيعيّة التي لا محيد عنها. إنّ المجتمع بهذا الاعتبار، واقع في دوّامة دورة حتميّة طاحنة، لا يستطيع الفكاك منها ولا الاعتراض عليها، لأنّها بكلّ بساطة قانون طبيعيّ في الوجود الاجتماعيّ.

لقد حمل ابن خلدون تاريخ ظاهرة **سياسيّة اجتماعيّة** على حياة ظاهرة **طبيعيّة**، مخفيا الفروق الجوهريّة بينهما. وهي فروق تُسقِط معنى **الحتميّة** المقصود، بمجرّد استحضارها. فالأولى استحدثها الإنسان ليطوّر بها حياته وليحلّ بها مشاكل تنظيميّة واجهته، والثانية هي حقيقة وجوده الطبيعيّ الذي يناظر فيه كلّ الكائنات الحيّة. لكنّ سكوته عن هذه الفروق هو من جنس تصوّره الفقهيّ لظاهرة العمران البشريّ. فالحكمة الإلهيّة التي خلقت الإنسان الفرد عاجزا عن العيش بمفرده، هي التي دفعته إلى الاجتماع، وإلى الانتظام في أشكال سياسيّة. وهي التي جعلت العمران غائيّا، يكون فيه الوجود الاجتماعيّ مجرّد مرحلة ظرفيّة مفضية إلى الآخرة. والحكمة الإلهيّة واحدة، وخلقت الوجود الاجتماعيّ والوجود الطبيعيّ بدقّة متناهية وما على الإنسان إلاّ اكتشافها، إنّها «سرّ الله في الكون وتدريجه على ترتيب محكم في أمور الدين والدنيا»[٢]. ويمكن أن نعتمد بعض الأمثلة من الظواهر التي حلّلها في التنظيم السياسيّ للعمران، لنتبيّن انزلاقه السريع من الأسباب البشريّة المباشرة المحدّدة لهذه الظواهر، إلى الأسباب «الحكميّة الإلهيّة»، المسؤولة وحدها عن ذلك. فقد لاحظ عدم إثراء القائمين بالوظائف الدينيّة في الدولة، وأثبت أنّ «القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة

١- المصدر السابق ١/ ص ٣٠٤.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٣٥.

والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب»[١]، لأنّ دخْل هؤلاء ضعيف بالمقارنة مع دخل «أهل الشوكة وأهل الصنائع الضروريّة»، رغم «شرف صنائعهم». ويُطلع صديقا له جادله في حقيقة الظاهرة، على وثائق من حسابات الدواوين، تثبت صحّة ما ذهب إليه، ثمّ يستنتج: «وعَلِم منه صحّة ما قلته ورجَعَ إليه. وقضينا العجب من أسرار الله في خليقته، وحكمته في عوالمه». وفي ظاهرة التنافر بين المثقّفين والحظّ المتأتّي من التملّق لأصحاب السلطة، يقرّ بكلّ ثبات أنّ المثقّفين صنف من البشر خلقوا بطبيعتهم لهذا الدور ولهذه المكانة الدنيا في درجات الحظوظ والجاه، «ومن خلِق لشيء يُسّر له. والله المقدّر، لا ربّ سواه»،[٢] حسب القانون الاجتماعيّ الطبيعيّ الذي يتبنّاه. فالظواهر الاجتماعيّة السياسيّة عنده ظواهر قارّة متكرّرة، تخضع لنفس الحكمة الإلهيّة الثابتة المدبّرة لكلّ شيء.

وهنا نجده يتجاوز منطق الأسباب والمسبّبات في أحوال العمران، وفي نشأة الظواهر والأحداث التاريخيّة، بما هي مفسّرة لبعضها البعض في علاقة تأثير وتأثّر داخليّة مستقلّة عن العوامل الغيبيّة. إنّها عنده مقدّرة سلفا في علم الله ومتوالية بالكيفيّة المحدّدة سلفا أيضا، والتاريخ الأرضيّ هو المجال الذي تتحقّق فيه تباعا. إنّه إن نظر أحيانا في الأسباب بالنسبة إلى ظواهر معيّنة، فمن منظار عقديّ يجعلها مجرّد أُطُرٍ تقترن فيها الأفعال والأحداث وتتوالى، دون أن تكون فاعلة فعلا مباشرا على الحقيقة، بل هذه الفاعليّة هي سرّ الله في خلقه الطبيعيّ والاجتماعيّ، الذي لا يخضع بالضرورة لمنطق السببيّة كما حدّده العقل الفلسفيّ. وقد سبق لابن خلدون أن هاجم التصوّر الفلسفيّ للوجود ولقدرة العقل المعرفيّة، وبيّن منافاته للشرع، في رأيه.

وتأتي الخواتم القارّة في كلّ الفصول من المقدّمة، متناسبة تماما مع التصوّر العامّ الذي صدرت عنه تحليلاته لمختلف الظواهر العمرانيّة. إنّها تتكرّر متّخذة

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٠١.

٢- المصدر السابق ٢/ ص ٦٩٩.

مدارا معنويّا واحدا هو **حكمة الله في خلقه، وقدرته، وسنّته التي ليس لها تبديل.** ومنها نورد النماذج التالية[1]: «سنّة الله التي قد خلت في عباده؛ سنّة الله في عباده»، «والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلّها»، «بِيدِهِ مَلَكُوتُ كلِّ شيْءٍ»[2]؛ «والله خير القادرين»؛ «والله خير الوارثين»؛ «والله مصرّف الأمور بحكمه»؛ والله «خلق كلّ شيء فقدّره تقديرا»؛ «واللهُ مصرّف الأمور لا ربّ سواه»؛ «فإنّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاء ويَهْدِي مَنْ يَشَاء»[3]؛ إلى غير ذلك ممّا يتعدّد بتعدّد الفصول. والجدير بالملاحظة أنّ هذه العبارات شبه القارّة في خواتم الفصول تتخلّل في الكثير من الأحيان هذه الفصول داعمة هذا المعنى أو ذاك، من قبيل[4]: «سنّة الله في الحياة الدنيا»، «والآخرة عند ربّك للمتّقين»؛ وهكذا كان الشأن في سائر الدول، «سنّة الله في عباده»؛ «سنّة الله التي قد خلت في عباده...»؛ إلى غير ذلك من العبارات المتشابهة والمتكرّرة. **إنّ خواتم الفصول إذن ليست شكليّة عائدة إلى تقاليد الكتابة في عصر ابن خلدون أو قبله، وإنّما هي جزء لا ينفصل عن البنية الفكريّة التي تصدر عنها كتابة ابن خلدون العمرانيّة والتاريخيّة، في مضامينها وفي خواتمها على حدّ السواء.** وبمقارنة الكتابة التاريخيّة عند ابن خلدون بمن سبقه من المؤرّخين، نتبيّن جيّدا أنّه تفرّد بهذه النهايات دونهم، مؤكّدا ما سبق أن افتتح به كلامه عن فنّ التاريخ، من أنّه «**في ظاهره لا يزيد على إخبار** عن الأيّام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال... وتؤدّي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال... وفي **باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق**، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق»[1]. هي ذي حقائق الخليقة في

١- لن نحيل على الصفحات التي وردت فيها هذه العبارات، لأنّها قارّة في خواتم الفصول. في المقدّمة كما في القسم التاريخيّ.

٢- يس ٣٦/ ٨٣.

٣- فاطر ٣٥/ ٨.

٤- المقدّمة ١/ ص ص ٢٥٧، ٤٧٦، ٥٠٣.

١- المصدر السابق ١/ ص ٢.

عمرانها وفي امتداد وجودها على دورات زمنيّة متشابهة متكرّرة، لا يسع المؤرّخ في نظره إلاّ كشف الحجاب عنها.

وبالإضافة إلى هذا، لا يمكن أن نغفل ظاهرتين أسلوبيّتين في خطابه، كان حضورهما لافتا للانتباه من حيث أنّهما ناشزتان عن المحتوى المعرفيّ المباشر وهو العمران والتاريخ: الأولى هي الاستدلال المتواتر بالنصوص القرآنيّة وبالأحاديث[1]؛ والثانية هي غلبة السجلاّت الشرعيّة في سياقات عديدة موضوعها معالجة الإشكاليّات العمرانيّة التي تعرض في مختلف الفصول، إذ لا يكاد يطرق قضيّة من القضايا - الخلافيّة خاصّة - دون أن يستحضر السجلاّت الشرعيّة ذات المرجعيّة الفقهيّة أو العقديّة العامّة. والطرح الشرعيّ للمسائل هو المؤهّل في نظره للقول الفصل فيها، ولتوضيح الأمور أو الاستدلال على صحّتها أو خطئها. والسياقات التي تبيّن هذه المعالجة الشرعيّة لمسائل الاجتماع، عديدة. نذكر من بينها على سبيل التمثيل السياقات التالية: سياق توضيحه للمقاصد التي ينبغي اعتمادها في التأليف[2]؛ سياق طرق التعليم وكيفيّاته بالنسبة إلى الولدان[3]؛ سياق حديثه عن هويّة المشتغلين بالعلم في الحضارة الإسلاميّة وكيف أنّهم من العجم دون العرب[4]؛ ثمّ تناوله لظاهرة اللغة في علاقتها بالعمران، حقيقة معياريّتها، كيفيّة تحصيلها[5]؛ وتناوله لحكم الكثير من العلوم العقليّة المتداولة، بين المسموح به منها والممنوع شرعا[6]؛ وتحليله لصناعة الوراقة بين دواعي نشأتها ودورها في حفظ العلم[1]؛ إلى غير ذلك من السياقات التي تحمل القارئ في الكثير من

١- عدّ منها محقّق الطبعة المعتمدة ما يقرب من الثمانين نصّا بين قرآن وسنّة، انظر فهرس آي **القرآن الكريم والأحاديث النبويّة**، مجلّد٢/ ص ص ١٢٨١-١٢٨٣.

٢- المقدّمة ٢/ ص ص ١٠٢٦-١٠٢٨.

٣- المصدر السابق ٢/ ص ١٠٣٨ و١٠٣٩.

٤- المصدر السابق ٢/ ص ص ١٠٧٤-١٠٥١.

٥- المصدر السابق ٢/ ص ص ١٠٥٥-١٠٦٨.

٦- المصدر السابق ٢/ ص ص ٨٨٨-٨٩٤.

١- المصدر السابق ٢/ ص ٧٥٦ و٧٥٧.

الأحيان على الاعتقاد أنّه بصدد كتابة تناظر تلك التي تختصّ بها العلوم الوسائل في علاقتها بعلوم الشرع.

لذلك يظلّ تصوّره لفعل الإنسان وللتاريخ البشريّ، خاضعا لضرب من الجبريّة التي تحيل كلّ شيء تقريبا إلى ترتيب الله الدقيق في خلقه. ولسنا نتّفق في هذا الصدد مع ما ذهب إليه الكثير من الدارسين، ومنهم محمّد عابد الجابريّ، من أنّ الأمر عنده يعادل تصوّر علماء الاجتماع لفعل القوانين في تفسير حركة المجتمع، يقول الجابري: «إنّ حوادث التاريخ بالنسبة إلى ابن خلدون، ليست نتيجة جبريّة عمياء، وإنّما هي في جملتها نتيجة ما تقتضيه "طبائع العمران"، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حرّيّة البشر إلاّ بمقدار ما يتجاهلونها، ولا تتعارض مع المشيئة الإلهيّة لأنّها هي نفسها تجسيم لهذه المشيئة»[1]. إنّ مفهوم «حرّيّة البشر» وعدم تناقضها مع القوانين الاجتماعيّة، لا يمكن أن ينسجم مع التصوّر الخلدونيّ الذي لا ينظر إلى المسألة من زاوية مدى تحقّق حريّة البشر، بل ينظر إليها من زاوية التحقّق الكلّيّ للمقدّر في العلم الإلهيّ. هذا ما تفيده المعايير والقوانين التي أنشأها ابن خلدون، وما يفيده أيضا عرضه لظاهرة التنبّؤ بالأحداث وصحّتها. فالفارق الأساسيّ بينه وبين علماء الاجتماع، هو أنّ مرجعيّة هؤلاء عقليّة تاريخيّة مؤسّسة على علاقة سببيّة مباشرة بين الظروف الحاصلة وتلك التي يمكن أن تحصل، بينما مرجعيّته إلهيّة، منحصرة في التقدير الإلهيّ المسبق لكلّ شيء ولكلّ حدث، وما يستطيع الإنسان فعله هو فقط محاولة كشف مظاهر الحكمة الإلهيّة في ذلك، وما يقتضيه «مستقرّ العادة» في إطارها.

١- العصبيّة والدولة، ص ٨٥.

٤. تاريخ الوجود الاجتماعيّ

بين «المقدّمة» و«كتاب العبر»: من التنظير إلى التطبيق

من الثابت أنّ ما اشتهر من مجمل «كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، هو المقدّمة؛ بينما يكاد العمل الأصليّ يغيب من دائرة اهتمام الدارسين المعاصرين. فقد مثّلت المقدّمة فرس رهان بالنسبة إلى القراءات الحداثويّة للتراث، قصد الوصول إلى الحقيقة التالية: إنّ مؤشّرات التحديث العربيّ قد وُجدت فيها، وهي الإطار الفكريّ «الأصيل» الذي يصلح لتطوير الشروط الثقافيّة لفعل التحديث عموما. أمّا كتاب العبر في حدّ ذاته، فهو إمّا أن يُقصى تماما من هذه القراءة أو تلك، أو أن يُكتفى في بعضها بالإشارة إلى أنّه لم يكن في مستوى المشروع النظريّ الطموح الذي أرسى أسسه ابن خلدون في علمي العمران والتاريخ. وبعبارة أخرى «إنّه لم ينجز ما وعد». وتتعدّد القراءات في هذا الصدد: من مرجّح أنّ ما جاء في المقدّمة سابق لعصره، وكان ينبغي أن تمرّ أجيال حتّى تتطوّر الثقافة وتصبح قادرة على إعادة كتابة تاريخ إسلاميّ تُطبّق فيه القواعد الخلدونيّة؛ إلى مبرّر له في تقصيره التأريخيّ، بأنّ العمليّة تتجاوز مجهود الفرد الواحد، ولذلك لا نطالبه بها، ويكفيه شرفا ما ضمّنه مقدّمته من أفكار رائدة؛ إلى قارئ آخر مقرّ بأنّه بقدر ما نجح في التنظير فشل في التطبيق، إلى غير ذلك... وهكذا يتحوّل القسم التاريخيّ في عمله إلى ابن غير شرعيّ وغير مرغوب فيه، بل ليته لم يكتبه حتّى تحافظ مقدّمته على ريادة فكريّة لا تشوبها شائبة الفشل في المرور من التنظير إلى التطبيق!

لقد قرأ هؤلاء المقدّمة، وبالأحرى مقاطع منها، قراءة كانت قابلة لعمليّة توجيه دلاليّ معاصر، قوامها بتر العلاقة النسقيّة – فكريّا ونصّيّا – بين المقاطع

المؤوّلة وسياقها الابستمولوجيّ العامّ؛ فضلا عن السياق التاريخيّ، وجعلوها حمّالة أوجه ودلالات منفلتة من تاريخيّتها. وعندما قرأوا التاريخ، تعذّرت معه تلك العمليّة، وكان واضح الدلالة في سيره على نهج التأريخ التقليديّ، إن لم يكن أقلّ ممّا سُبق إليه. فاكتفوا بتسجيل الفارق بينه وبين «المقدّمة».

وقد حاولنا من خلال الأقسام السابقة من هذه الدراسة، أنّ نضع العمل الذي قام به ابن خلدون في المقدّمة في سياقيه الابستمولوجيّ والتاريخيّ. فظهر تأسيسه لعلم العمران، مندرجا ضمن عمليّة تقنين للوجود الاجتماعيّ بالاستناد إلى معايير سلفيّة مذهبيّة أخلاقيّة، مدارها القواعد أو الثوابت التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في عمليّة التأريخ للمجتمع. وسيأتي تاريخه تطبيقا دقيقا لمختلف هذه المعايير والقوانين. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد، أنّه لا تأثير لتقدّم المقدّمة على التاريخ، في نوعيّة المعاني التي تضمّنها القسمان. فمن المعلوم أنّ ابن خلدون يصدر باستمرار في تنظيره في المقدّمة عن مادّة تاريخيّة ارتضاها واعتبرها معيارا. والمقاطع النصيّة فضلا عن الفصول، التي خصّصها في هذا القسم النظريّ للتاريخ، غنيّة عن الاستقصاء، لأنّها بارزة الحضور. لذلك فإنّ كلّ ما تضمّنته المقدّمة من «مقدّمات» للتاريخ، جاءت صياغته في ضوء تصوّر واضح بعدُ للمادّة التاريخيّة التي ينبغي أن تثبت.

ويحسن بنا قبل أن نتقدّم في دراسة التوافق الدقيق بين محتوى المقدّمة ومحتوى التاريخ، أن نذكّر بأهمّ المعاني العمرانيّة أو «الحقائق» التي تبرز في خطابه. وهي النظام الثابت الذي ينبغي أن تكون الوقائع والظواهر التاريخيّة قد جرت وفقه، وهو ما سمّيناه بهاجس التقنين؛ وضبط حدود للعقل، مع تغليب مطلق للثوابت النصّيّة؛ والمعيار العقديّ والعرقيّ في تصوّر الوجود؛ ثمّ المعيار الأخلاقيّ.

لقد انطلق في إثبات ضرورة التقنين من مسلّمتين: واحدة هي الأساس النظريّ الذي تصدر عنه سائر مواقفه، وتعنى الحكمة الإلهيّة في إجراء الأحداث والأمور مجرى **العادة**؛ والثانية هي الأساس الفقهيّ في إخضاع كلّ الأفعال للجائز الصحيح المفضي إلى الفوز، وغير الجائز الخاطئ المفضي إلى الخسران. فالوجود الاجتماعيّ

في نظره، هو من جنس الوجود الطبيعيّ، من حيث أنّ كلاّ منهما خلقه الله بكيفيّة دقيقة تتحكّم في مكوّناته وفي مجرياته. وعلى المؤرّخ أن يكشف عن حكمة الله في خلقه الاجتماعي، حتّى ينشئ تمثّلا صحيحا للتاريخ، موافقا للنهج الطبيعيّ الذي تسير فيه دورات الوجود الاجتماعيّ. وجاء الكشف عن هذه الحكمة في خطابه، خاضعا لنفس الآليّات التي يعمل وفقها العقل الفقهيّ. وهي الانطلاق من معايير يراها ثابتة ومطلقة في الحكم على الشيء، أو له. ويكون ذلك بآليّات العلّة والقياس والطرد والعكس والسبر إلى غير ذلك... وتكون النتيجة تصنيفا ثنائيّا متناظرا للوجود، طرفاه صواب وهداية من ناحية، وخطأ وضلال من ناحية ثانية[١].

الحقيقة الثانية التي أقرّها، هي محدوديّة العقل في واقع البشر وتاريخهم. فالأفعال والظواهر صادرة بشكل مباشر عن حكمة إلهيّة مسبقة تقدّرها. وهي لذلك بعيدة عن تعقّل البشر ومسؤوليّتهم. وإن كان للعقل دور فهو في حسن إعادة المخلوقات إلى الخالق. وهنا سيزكّي كلّ الخوارق في أفعال البشر المميّزين، بما هي عنوان للكرامة التي خصّهم الله بها؛ وسيخضع ما عداها للنقض، لأنّه صادر من خارج دائرة هذا الصنف من البشر، وهو ما بدا للبعض نقدا عقليّا للأخبار.

الحقيقة الثالثة، هي اختلاف الأمم حسب أطرها الجغرافيّة والزمانيّة، وحسب ثقافاتها، وخاصّة عقائدها؛ مع أفضليّة شبه مطلقة للعرب في لغتهم ودينهم، مع ما تقتضيه هذه الأفضليّة من مزايا أخرى.

الحقيقة الرابعة، هي خضوع الدورات التاريخيّة التي تمرّ بها الأمم، للمحدّدات الأخلاقيّة التي تعكس بنسب متفاوتة مدى حسن الاستخلاف في الأرض. وهنا ترتقي القيم السائدة ومظاهر السلوك، إلى مرتبة الصدارة في تفسير واقع مجموعة معيّنة، وتعيين نقطة وجودها على الرسم البيانيّ الدائريّ المكوّن من نشأة ثمّ قوّة ثمّ انحلال.

١- لا يتعلّق الأمر عند ابن خلدون باعتماد «المنهج التاريخيّ-الاستقرائيّ»، أو «المنهج التجريبيّ التاريخيّ»، كما يذهب إلى ذلك محمّد عابد الجابريّ (**العصبيّة والدولة**، ص ص ١٠٧-١١١) بل هو يبحث في التاريخ عمّا يثبت مسلّمات ماقبليّة عنده.

جملة هذه المعاني الحقائق عنده هي التي سيكون القسم التأريخيّ من عمله مجالا لتطبيقها وتأكيد صحّتها. ومن الدالّ في هذا الصدد أن نجده في هذا القسم يذكّر مرارا، وفي سياق الإخبار عن واقعات أو ظواهر، بما سبق أن أثبته في «المقدّمة» من معطيات نظريّة. ونورد من ذلك النماذج التالية: في قصّة يوسف في مصر، ينفي أن يكون ليوسف ملك موظّفا أدلّة من بينها، ما سبق أن قرّره من أنّ الملك لا يؤتى لكلّ واحد، بل هو خاصّ بأولي العصبيّة. ويوسف «إنّما كان في تلك الدولة قبل أن يأتي إليه إخوته منفردا لا يملك إلاّ نفسه، ولا يأتي الملك في هذه الحال، وقد تقدّم ذلك في مقدّمة الكتاب»[1]. وفي تاريخ القبط، ينفي أن يكون الوليد بن مصعب، أحد المستبدّين بهم، و«أنّه تقلّب حاله إلى عرافة الحرس، ثمّ تطوّر إلى الوزارة ثمّ إلى الاستبداد»، ويحيل على السبب المانع في نظره وهو «ما قدّمه في الكتاب الأوّل»،[2] يعني المقدّمة. وفي تاريخ البربر وتحوّلهم من عزّ الملك إلى ذلّ التبعيّة، فقد كان ذلك بسبب «القلّة ودثور أجيالهم بالملك الذي حصل لهم، ونفقوا في سبله وترفه كما تقدّم لك في الكتاب الأوّل من تأليفنا»[3]. وفي بطلان دعوة القرامطة، يبيّن ضعف الأحاديث التي يستندون إليها: «والذي حملهم على ذلك إنّما هو ما اشتهر بين الشيعة من أمر المهديّ، مستندين فيه إلى الأحاديث التي خرّجها بعضهم، وقد أريناك عللها في مقدّمة الكتاب في باب الفاطميّ»[4]. وفي تأريخه للطبقة الرابعة من العرب المستعجمة ينفي أن يكون آل فضل من بني مهنّا، من ولد سميع الذي أشيع عنه أنّه ابن العبّاسة أخت الرشيد من جعفر البرمكيّ. ويعلّل ذلك بالإحالة على ما سبق أن قدّمه من قوانين. يقول: «ثمّ إنّ الوجود يحيل رياسة مثل هؤلاء على هذا الحيّ إذا لم يكونوا من نسبهم. وقد تقدّم مثل ذلك في مقدّمات الكتاب»[5].

١- تاريخ ابن خلدون ٣/ ص ٧٧.
٢- المصدر السابق ٣/ ص ١٤٤.
٣- المصدر السابق ١٣/ ص ٨ و٩.
٤- المصدر السابق ٧/ ص ١٨٣.
٥- المصدر السابق ١١/ ص ١٤.

وليس لهذه الإحالات مجرّد وظيفة الربط الشكليّ بين مختلف أجزاء الكتاب، بل وظيفتها الأساسيّة الاستدلال المزدوج على صحّة كلّ من المقدّمة والتاريخ في استنادهما إلى بعضهما البعض. فالأولى تقدّم الاستدلال النظريّ على الكيفيّة التي ينبغي أن تجري وفقها الأحداث في العمران البشريّ، موظّفة التاريخ لإثبات صحّتها؛ والثاني يقدّم رسما لجريان الأحداث بهذه الكيفيّة تحديدا، مستندا إلى المسلّمات التي سبق الاستدلال على صحّتها. ولهذا لا يمكن أن نقول إنّ مسار البحث في العمران قد انفلت من خطّته، وأوصله إلى حقول معرفيّة وحقائق عمرانيّة «علميّة» مخالفة لمشروعه التأريخيّ الذي جاء تقليديّا.

إنّ المرجعيّة الفكريّة التي صدرت عنها المقدّمة، هي نفس المرجعيّة التي صدر عنها التاريخ، في تصوّر الكلّيّات والجزئيّات على حدّ السواء، كما سنرى في الفصول اللاحقة. ويمكن أن نتبيّن ذلك من خلال خاصيّتين وسمتا كتابته التاريخيّة: الأولى هي نوعيّة المراجع التي يعتمدها ويوثّقها ويطمئنّ إلى محتواها، والثانية هي إدماج المسائل الخلافيّة التي لها علاقة بالواقع – بطريقة أو بأخرى – في النسق التاريخيّ للأحداث، بكيفيّة تؤكّد صحّة الموقف السنّيّ دون غيره.

تجلّت الخاصيّة الأولى في كيفيّة جمعه بين قوانينه العمرانيّة من ناحية، ونوعيّة الأخبار المتداولة من ناحية ثانية. فإذا كان الخبر يرويه الثقات عنده، ويتماشى خاصّة مع المعايير التي يصدر عنها، فإنّه يحتفظ به مؤكّدا صحّته: قال: «وأمّا الخبر عن الواقعات المستندة إلى الحسّ فخبر الواحد كاف إذا غلب على الظنّ صحّته»[1]. ولهذا فهو كثير النقل عمّن اعتبرهم ثقات، وعلى رأسهم الرسول، ثمّ يليه الصحابة والتابعون والمفسّرون والمؤرّخون والجغرافيّون وغيرهم... لكنّه ليس نقلا آليّا مطلقا، بل هو نقل مشروط بموافقة نوعيّة المعنى المنقول للثوابت التي يصدر عنها، تلك التي حوّلها إلى قوانين. فإذا كان المعنى مخالفا لها وصادرا عن غير الثقات، فإنّه لا يلتفت إليه؛ أمّا إذا كان مخالفا لها وصادرا عن الثقات، فهو

١- المصدر السابق ٣/ ص ٢٢٣؛ وانظر ص ٣٣ من المجلّد نفسه.

يقف عنده بالتبرير والتأويل، لعلّه يوجد له مخرجا يجعله مستقيما مع المنظومة. وفي صورة تعذّر ذلك، فإنّه يجزم باشتباه الأمر على هذا المحقّق أو ذاك، ويردّ الأمور إلى ثوابته المعتمدة. وقد رأينا سابقا أنّ المنظومة السنّيّة معه قد أصبحت قادرة على تقديم تصوّر متكامل للوجود الاجتماعيّ، وهو التصوّر الذي أعرب عنه في تقنينه للعمران.

أمّا الخاصيّة الثانية التي برزت في خطابه التاريخيّ، فهي تحويله لمسائل خلافيّة لها بالواقع صلة معيّنة، إلى معطيات تاريخيّة لا تخضع للمراجعة. فينجح بذلك في تحويلها من مجرّد مواقف مذهبيّة لها ولما يخالفها نفس الحظوظ في الجدال، إلى حقائق مجالها ما وقع تاريخيّا. فتكتسب مصداقيّة مميّزة متأتّية من حجّيّة الواقع. ولنا في هذا الصدد نماذج كثيرة سنقف من بينها على ما يلي:

- النموذج الأوّل هو مسألة كلام الله لموسى. هل كان على الحقيقة أم على المجاز؟ وهذه المسألة مقترنة في علم الكلام بإشكاليّة خلق القرآن التي هزّت الفكر والواقع الإسلاميّين. فمن يقول بأنّ القرآن كلام الله القديم يستشهد بكلامه لموسى على الحقيقة. ومن يقول بأن القرآن مخلوق وأنّه ليس لله صفات مثل البشر، ينفي أن يكون كلّمه على الحقيقة. ويحسم فيها ابن خلدون القول بإدراجها في نسق الوقائع، بما هي حادثة تاريخيّة جدّت فعلا. والله بهذا الاعتبار قد كلّم موسى مباشرة. ففي تأريخه لبني إسرائيل، يذكر «المناجاة على جبل الطور وكلام الله لموسى والمعجزات المتتالية ونزول الألواح... وصعد موسى إلى الجبل فكلّمه ربّه، وأمره أن يذكّر بني إسرائيل بالنعمة عليهم في نجاتهم من فرعون». ويقدّم تفاصيل قصصيّة عن كيفيّة هذا الكلام والتواصل المباشر الذي حدث بين الذات الإلهيّة وبشر معيّن هو موسى. وتكرّر هذا التواصل المباشر لاحقا، «ويكلّم الله موسى عليه السلام من ذلك العمود الغمام الذي هو نور، ويخاطبه ويناجيه وينهاه وهو واقف عند التابوت صامد»[1].

١- المصدر السابق ٣/ ص ص ١٥٧، ١٦٠-١٦١.

- النموذج الثاني، هو مسألة الإسراء التي اختلف في شأنها المسلمون بين مقرّ بأنّها معجزة حدثت في اليقظة، وهذا هو الموقف السنّيّ السائد؛ ومثبت أنها رؤيا منام صادق، وهذا موقف سنّيّ هامشيّ، وموقف المعتزلة والخوارج. ويتدخّل ابن خلدون «المؤرّخ» ليدرجها ضمن الوقائع التاريخيّة التي جدّت في عهد الرسول، دون أن يشير أدنى إشارة إلى الموقف الآخر المخالف لموقفه هذا. فبعد عودة الرسول من الطائف، وما جرى بينه وبين سادات ثقيف وسادات قريش، حدث الإسراء: «كان الإسراء إلى بيت المقدس، ثمّ إلى السماوات، ولقي من لقي من الأنبياء، ورأى جنّة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السادسة، وفرضت الصلاة في تلك الليلة»[١]. وبذلك يحسم المسألة نهائيّا بإدراجها في التاريخ الحدثيّ، مقصيا كلّ الآراء التي نحت فيها منحى أكثر معقوليّة بربطها بما يُرى في المنام، وقد سبق أن جمعها مؤرّخ – يعتمده ابن خلدون أحيانا وهو ابن إسحاق – في سيرته[٢].
- ويهمّ النموذج الثالث مسألة الخلاف الذي جدّ بين المسلمين في قسمة غنائم حنين، حيث لم تكن الحصص متساوية بين الحاضرين. ويحسم ابن خلدون المسألة أيضا بأن جعل ما اختصّت به جماعة من العطاء، هو من النصيب المخصّص للرسول وليس من الأموال العامّة. ففي حديثه عن غزوة حنين، يؤكّد في أسلوب تقريريّ، أنّ ما آثر به الرسول المؤلّفة قلوبهم، ففاق عطاؤهم عطاء المشاركين في الغزوة، هو من خمس الخمس المعلوم لدى الجميع أنّه من حقّه. قال «وقسم الأموال بين المسلمين، ثمّ أعطى من نصيبه من خمس الخمس قوما يستألفهم على الإسلام من قريش وغيرهم»[٣]. والملاحظ أنّ هذا التحوير الذي أدخله على نسق الأحداث، قد ترك آثارا بدت واضحة في عدم الاتّساق المعنويّ بين أن تكون الأموال من خمس الرسول ليس أكثر، والاحتجاجات

١- المصدر السابق ٤/ ص ٧٢٧ و٧٢٨.

٢- ابن هشام، **السيرة النبويّة** ٢/ ص ص ٣٩-٤١.

٣- تاريخ ابن خلدون ٤/ ص ٨١٧.

الكثيرة التي سجّلت في هذا الصدد وأورد هو نفسه بعضا منها. فما وجه الاحتجاج الجماعيّ وخطورته – حيث أنّ بعض الحاضرين طالب الرسول بالعدل، لأنّه حسب رأيه لم يعدل[١] – وكلّ ما في الأمر أنّ صاحب نصيب تصرّف في نصيبه ولم يمسّ أنصباء الآخرين ولا حقوقهم، كما شكّل ابن خلدون الخبر؟ فمن خلال التوتّر الدلاليّ بين مكوّنات الخطاب تتّضح الإضافة التي قام بها هذا المؤرّخ ليقصي وبشكل نهائيّ وناجز، كلّ مؤشّرات الحرج في السيرة النبويّة. لكنّ تحويره الخطابيّ لنسق انتظام الأحداث في واقعها، ظلّ حاضرا في توتّر النسق الدلاليّ للخطاب.

- أمّا النموذج الرابع في هذا الصدد، فهو حرصه على إخضاع كلّ المفاهيم الحافّة بالخبر لمواقف أهل السنّة. ففي حديثه عن تاريخ عيسى بن مريم، يعرض لما تداولته كتب عن نبوّة مريم، مؤكّدا أنّها في التصوّر السنّيّ لا يمكن أن تكون نبيّة. فالنبوّة حكر على الرجل. يقول: «وأمّا مريم – سلام الله عليها – فكانت بالمسجد على حالها من العبادة إلى أن أكرمها الله بالولاية. وبين الناس في نبوّتها خلاف من أجل خطاب الملائكة لها. وعند أهل السنّة أنّ النبوّة مختصّة بالرجل. قاله أبو الحسن الأشعريّ وغيره»[٢].

توضّح لنا هذه المنطلقات التي يصدر عنها في عمله التأريخيّ، التناسق التامّ بينه وبين ما سبق تأكيده في المقدّمة. وسيتّضح لنا هذا التناسق أكثر في ما سنتبيّنه من نوعيّة تصوّره للتاريخ، من خلال عرضه لتجارب مختلفة. إنّه – كما سنرى في الفصول التالية – واقع في مدار «الأخلاقيّ»، و«المذهبيّ–السلفيّ»، ومركزيّة السلطة والقائمين بها.

١- كان هذا في التدخّل الشهير لذي الخويصرة حرقوص بن زهير السعديّ، وقد احتجّ على قسمة الرسول للغنائم، وطالبه بتطبيق العدل. وقد تداولت هذه الحادثة المصادر القديمة بكيفيّات متعدّدة، انظر على سبيل المثال: تفسير الطبريّ ٦/ ص ٣٩٣ و٣٩٤.

٢- تاريخ ابن خلدون ٣/ ص ٢٨٨.

٤. ١ التصوّر الأخلاقيّ للتاريخ

عاد ابن خلدون في تاريخه إلى تاريخ البشريّة القديم مقتفيا في ذلك خطى العديد من المؤرّخين قبله. ووقف عند الحضارات الشهيرة، وخاصّة عند تجارب الأنبياء والرسل. وجاء عرضه لهذه المراحل التاريخيّة ولتجارب الشعوب فيها، بما في ذلك العرب، خاضعا لتصوّر أخلاقيّ عقديّ، مداره مدى اقتراب الناس من الحقّ في عقائدهم، أو ابتعادهم عنه وإمعانهم في الكفر والطغيان. ويكاد ذلك يتّخذ بنية ثنائيّة شبه قارّة: من جهة، نجد جهل القوم وكفرهم واعتداءهم على رموز الحقّ، مع ما ينتج عنه من الطغيان والخسران، والعقاب الإلهيّ المباشر في الكثير من الأحيان؛ ومن جهة أخرى، نجد هدايتهم ومناصرتهم لهذه الرموز، وما ينتج عن ذلك من الفوز «العمرانيّ»، فضلا عن الأخرويّ.

فقد قسّم مختلف الأقوام إلى طبقات وأجيال تبعا لثنائيّة «العصبيّة والملك» وما تقتضيه من التداول الحتميّ على السلطة بين نشأة وتطوّر وانقضاء. وسنقف عند نماذج من كيفيّة تأريخه لهؤلاء الأقوام، لنرى حضور البعد الأخلاقيّ العقديّ في تصوّره لأيّ وجود بشريّ، ولنتبيّن على أيّ أساس يذكّر «بالعبر» التي حصلت من الأمم السابقة، والتي تكفّل خطابه التاريخيّ بنقلها. تنحصر هذه النماذج في الفترة السابقة للإسلام، وجاء محور حديثه عنها مركّزا في الأوضاع السياسيّة والعقديّة. فأكثر ما يستأثر باهتمامه هو الأدوار التي قام بها أنبياء تلك الفترة في توجيه الأحداث، والسلوك الذي يأتيه هذا الملك أو ذاك في موافقتهم أو مخالفتهم. فمن تجربة النبيّ هود، إلى تجارب الأنبياء صالح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويوسف، وغيرهم...

كانت تجربة النبيّ هود مع قومه عاد، ممثّلة في صراعه معهم على تثبيت الحقّ عوضا عن الباطل السائد بينهم. قال ابن خلدون: «لمّا اتصل ملكهم وعظم طغيانهم وعتوّهم، انتحلوا عبادة الأصنام والأوثان من الحجارة والخشب... فبعث الله إليهم أخاهم هودا». وبين مصدّق له ومكذّب، يحلّ عقاب الله بالمكذّبين

ويهلكون[1]. وكذلك كانت تجربة صالح مع قومه ثمود... فقد كانت بعثته فيهم لمّا كفروا وابتعدوا عن الحقّ. كانوا «أهل كفر وبغي وعبادة أوثان، فدعاهم صالح إلى الدين والتوحيد». وكذّبوه «فصعقوا بصيحة من السماء تقطّعت بها قلوبهم فأصبحوا جاثمين، وهلك جميعهم حيث كانوا من الأرض»[2]. وتتوالى تواريخ ابن خلدون للأمم القديمة متّخذة نفس التوجّه. فأهل حمير باليمن كوّنوا ملكا عظيما وتمكّنوا من بناء السدّ العظيم سدّ مأرب، لكن «لمّا **طغوا وأعرضوا سلّط الله** عليهم الخلد وهو الجرذ، فنقبه من أسفله فأجحفهم السيل، وأغرق جنّتهم، وخربت أرضهم، وتمزّق ملكهم، **وصاروا أحاديث**»[3]. وكان انتشار اليهوديّة في اليمن بسبب معجزة فضّل بها الله حبرين يهوديّين. وتمثّلت في أنّ نارا يحتكم إليها اليمنيّون «تأكل الظالم وتدع المظلوم»، قد أتت على حميريّين وأوثانهم التي أحضروها معهم، بينما أبقت على الحبرين والمصاحف «الإلهيّة» التي تقلّدوها. «فآمنت حمير عند ذلك وأجمعوا على اتّباع اليهوديّة»[4]. ولمّا عظم ملك بختنصّر الفارسيّ، هاجم العرب بأمر من الله حتّى يعاقبهم على كفرهم. «وأوحى الله إلى إرميا النبيّ عليه السلام... بأمر بختنصّر أن يفرّق العرب الذين لا أغلاق لبيوتهم، ويستبيحهم بالقتل، ويعلمهم بكفرهم بالرسل واتّخاذهم الآلهة». وقضى بختنصّر على أقوام من العرب، من بينهم بنو عدنان، باستثناء معدّ بن عدنان، وهو الذي سيكون محمّد من سلالته: «وأوحى الله إلى إرميا ويوحنّا أن يستخرجا معدّ بن عدنان الذي من وُلده محمّد أختم به النبيّين آخر الزمان، وهو ابن اثنتي عشرة سنة. وردفه يوحنّا على البراق وجاء به إلى حرّان وربي بين أنبياء بني إسرائيل»، ثمّ بعد مهلك هذا الملك عاد معدّ إلى بلاد العرب، إلى مكّة تحديدا[5]. إنّ للتواريخ التي يضبطها ابن خلدون

١- المصدر السابق ٣/ ص ص ٣٤-٣٩.
٢- المصدر السابق ٣/ ص ص ٤١-٤٣.
٣- المصدر السابق ٣/ ص ٩٣.
٤- المصدر السابق ٣/ ص ١٠٠ و١٠١.
٥- المصدر السابق ٣/ ص ٣٢١ و٣٢٢.

لمختلف التجارب التي عاشتها أمم شهدت بعثة أو بعثات، بنية قارّة تحكمها حركة جيبويّة sinusoïdal بين عالم الحقيقة المطلقة وعالم التاريخ الأرضيّ؛ فتكون لحظات الاتّصال بين العالمين، وما ينتج عنها من التزام الأقوام بتشريعات الرسالات الإلهيّة، أرقى لحظات الوجود البشريّ. والعكس بالعكس.

ثمّ تأتي لحظة ظهور الإسلام في التاريخ البشريّ باعتبارها نقطة الارتكاز في تقييم ما قبلها وما بعدها على حدّ السواء. فهي نقطة النهاية في حركة التواصل بين الأرض والسماء. والإسلام ناسخ لما قبله من الرسالات، متفوّق عليها بحكم اختتامه لكلمات الله في الأرض وتمثيله للحقيقة الإلهيّة. وتتكرّر في خطاب ابن خلدون سجلاّت التميّز والتفرّد اللذين كانا للدعوة الإسلاميّة دون سائر الدعوات، لتكوّن حقلا دلاليّا مفاده كونيّة هذه الدعوة وقيمتها النظريّة في تاريخ البشريّة، فضلا عن تاريخ العرب. ومن هذه السجلاّت: «**فالكون** يصغي لمُلك **العرب**، **والعالم** يتمخّض بفصال **النبوّة**، إلى أن وضح **نور الله** من **أفقهم**»[١]. «فلمّا تأذّن الله بظهورهم، واشرأبّت إلى الشرف هوادي أيّامهم، **وتمّ أمر الله في إعلاء أمرهم**، وهبّت ريح دولتهم **وملّة الله فيهم**؛ تبدّت تباشير الصباح من أمرهم»[٢]. «وأصغى **الكون** لاستماع أنبائه»[٣] (أي الرسول). «ولمّا جاء الله بالإسلام وغلب دينه على الأديان»، ظهرت أمّة الإسلام على غيرها من الأمم[٤]. هي ذي مركزيّة الدعوة في نسق التاريخ البشريّ الذي فُهم على ضوء علاقته بها، إمّا ماقبليّا أو بعديّا. لقد بدأ واتّخذ مسارا متّجها إليها بما هي التتويج المقدّر له[٥]. وعندما

١- المصدر السابق ٣/ ص ٦٩٧.

٢- المصدر السابق ٣/ ص ٧٠٤ و٧٠٥.

٣- المصدر السابق ٣/ ص ٧٠٩.

٤- المصدر السابق ٣/ ص ٤٨٤.

٥- من ذلك أنّ الله يُنقذ عدنان – الجدّ الأعلى لمحمّد – من هلاك أصاب كلّ العرب «لأنّه مستخرج من صلبه نبيّا كريما خاتما للرسل». فتكون مجريات أحداث قديمة جدّا محدّدة بعلاقتها بنبوّة محمّد التي ستظهر بعد أحقاب. المصدر نفسه ٣/ ص ٦٢٠.

ظهرت طغت على كلّ ما يناظرها من الدعوات، وأصبح وجودها الاجتماعيّ لاحقا هو شكل الوجود الصحيح، خلافا لكلّ «أمم الكفر» كما رأينا.

ولا تكاد الأخبار التي يوردها ابن خلدون عن كلّ هذه المراحل القديمة، تختلف في شيء عن خطاب المفسّرين للقرآن وللتوراة، في ما احتواه من قصص الأنبياء والماضين، وذلك في مستوى السند كما في مستوى المتن. وهو يعي هذا جيّدا ويختاره عن قصد، ليس لأنّ الأخبار عن الفترات الموغلة في القدم، قليلة – كما قال؛ أو لأنّ الكتب المنزّلة صادقة في كلّ ما تخبر عنه؛ فهذا وذاك من تحصيل الحاصل، **بل لأنّه وجد في هذه المادّة ما ينهض بوظيفة هامّة عنده، هي وظيفة الاعتبار الأخلاقيّ العقديّ التي يعدّها من أهمّ وظائف التاريخ.** وبذلك تنحصر إضافته في هذا الصدد، في «توشية» هذه الأخبار بالثنائيّات الأخلاقيّة التي أقرّها في البداية، وهي الإيمان والكفر، والثواب والعقاب، والترف والشظف، والاستقامة والطغيان، إلى غير ذلك... فجاء خطابه نموذجا للعبر التي ينبغي أن ينهض بها فنّ التاريخ في نظره. وكثيرا ما تتردّد في خطابه سجلّات لغويّة متشابهة الدلالة، في تعليقه على الأفعال الدنيئة من خيانة أو سعاية، وتجبّر إلى غير ذلك؛ ومنها ما يختم بها بعض فصوله، من قبيل: «فأصبحوا مثلا للآخرين»، «وذهب مثلا في الغابرين»، «وذهب مثلا في الأيّام»[١].

ولئن ذكر بعض السند في الأخبار المتّصلة بالأمم الماضية، والتي حذا فيها حذو القصص القرآنيّ، فإنّه قد تجاوزه بشكل شبه تامّ في تأريخه للمراحل اللاحقة. وجاء خطابه في قالب أخبار متتالية دون إثارة لقضيّة السند. وقد نتج عن اختياره هذا أمران: الأوّل، هو تغييب مسألة النسبة في هذه الأخبار، من أفق اهتمام المتقبّل، فيقتصر تركيزه على المحتوى الذي قُدّم له باعتباره حقائق الأشياء – كما جرت في التاريخ، خاصّة أنّ هذه الأخبار تأتي في قسم تطبيقيّ يلي مباشرة المقدّمة المؤسّسة لمعايير تصحيح التاريخ، كما تصوّرها. لقد سبق له أن «ألغى»

١- المصدر السابق ١٣/ ص ص ٤٠٨، ٥١٢، ٧١٣.

معيار التعديل والتجريح في نقد الأخبار التاريخيّة. وعلّل ذلك بالطريقة التي رأينا. إلاّ أنّه في التطبيق، لم يتجاوز أن نقل نفس النوعيّة من الأخبار «الثوابت» في الثقافة السنّيّة، من إطار تداولها مقترنةً بسلاسل سند معيّنة عند أهل السنّة، إلى إطار تنصلّها من هذه السلاسل وتقديمها على أنّها الحقائق العامّة، وهو ما سمّاه بمطابقة الخبر لطبائع العمران. **فما جاء به خطاب ابن خلدون هو نفس ما جاء في الخطاب التاريخيّ السنّيّ، بل أكثر انغلاقا وسلفيّة – كما سنرى – في تصوّر الظواهر والأحداث التاريخيّة. والفارق الشكليّ الوحيد هو حضور السند في الخطابات السابقة وغيابه في خطابه. وليست العمليّة عمليّة تمويه أو مخاتلة مقصودة؛ بل هي أعمق من ذلك. فالظاهرة تحتاج إلى كشف عن الآليّة المعرفيّة التي أنتجتها. لقد جاء المتن موحّدا بين خطابين مختلفين في خاصيّة السند بين حضوره وغيابه: فخطاب اعتمد سلاسل سند ووثّقها بمعاييره، وأثبتها نصّيّا؛ وآخر أعلن تجاوزها واختار أن لا يثبتها، بحجّة أنّه أبدلها بطبائع العمران. لكنّ المحتوى الدلاليّ واحد في كليهما. وهنا يتّضح أن السبب في ذلك هو صدورهما معا عن نفس المرجعيّة «الإيديولوجيّة»، مع فارق في منطق الاستدلال ليس أكثر. واحد استدلّ على صحّة أخباره بعدالة سلاسل السند، والآخر استدلّ على صحّة نفس الأخبار «بطبائع العمران». وهذا ما يؤكّد لنا من جديد أنّه لم يفعل إلاّ أن رفع المسلّمات السنّيّة من مجرّد «وجهة نظر» إلى مرتبة القانون وسلطته.**

وهنا جاءت أخباره أكثر تناسقا وصرامة في وجه «المختلف» من الخطابات السنّيّة السابقة له. لقد كانت قبله تشهد اختلافات داخليّة تتفاوت طرافة وخطورة أحيانا، شأنها في ذلك شأن أيّ منظومة تتفاعل مع واقعها المتحوّل مبتعدة نسبيّا عن الوفاق الشكليّ المفروض على جميع أتباعها. لكنّه – وفي عصر الانحطاط الثقافيّ – أمسك «بيد من حديد»، والتفت إلى التراث السنّيّ يصفّيه من شوائب الاختلاف، ويعيد «الشياه الشاردة إلى القطيع»، بعصا القانون وطبائع الأحوال. وإذا ما تعذّر عليه إعادة هذا أو ذاك إلى الصفّ، فإنّه يحكم بخطئه ويتجاوزه، لأنّ الثوابت المذهبيّة الإيديولوجيّة أصبحت معه تعلو على معيار السند ومعيار العالم

الواحد. وقد رأينا كيف أنّ من أوْكَد الأسباب التي صرّح بأنّها دعته إلى إعادة النظر في التاريخ، هو صدور أخبار «محرجة» عن أعلام أو مؤرّخين من داخل الدائرة السنّيّة نفسها، كما كان الأمر مع السلف الصالح أو مع آل الرسول، أو غير ذلك ممّا رأينا؛ وكذلك صدور أخبار «عجائبيّة» تدخل الفوضى على عالم الخوارق الذي تمّ تنظيمه وتقنينه معه، فوضع حدودا فاصلة بين أصناف البشر في مستوى إدراكهم لعالم الشهادة وعالم الغيب. وأصبح إدراك عالم الغيب من اختصاص أصناف محدّدة سبق أن رأيناها. فإذا كانت الخوارق من هذه الأصناف فهي صحيحة ومتماشية مع طبائع الأحوال، أمّا إذا كانت من غيرهم في ما هو متداول من الأخبار، فهي خرافات واهية غلط فيها المؤرّخون.

الأمر الثاني الذي يؤدّي إليه إسقاطه للسند، هو تأكيد معطى ران على عصور الانحطاط، وهو ضعف حضور الخطابات المخالفة، إن لم نقل غيابها. فقد كانت مسألة السند والتعديل والتجريح المقترنين بها، عنوان تفرّد المنظومة الواحدة وتميّزها عن البقيّة الموجودة معها، المزاحمة لها، في الصراع التقليديّ الدائر بين الجميع حول الأحقيّة الدينيّة والسياسيّة لهذا الطرف أو ذاك. فهي كانت الهويّة التي يُشهر كلّ طرف انتماءه إليها، في ظلّ اعترافه بوجود هويّات أخرى، أيّا كان موقفه منها. وفي هذا الإطار من التغاير وحرص كلّ طرف على توثيق مرجعيّته بالطرق المتداولة عصرئذ، كان المعنى حبيس المتن المعيّن الذي تنقله سلسلة سند معيّنة، وهذا ما كان **يمنعه من ادّعاء التمثيل المطلق للحقيقة**، رغم كلّ الأساليب الخطابيّة المعتمدة للإيهام بذلك. أمّا مع ابن خلدون، ومع خطاب استغنى عن مؤشّر تمثيله لمذهب معيّن، أي لحقيقة معيّنة، أصبح من الممكن أن يدّعي الخطاب تعاليه عن الاختلافات وتمثيله للحقيقة التي لا مراء فيها. ولذلك لم يكن سقوط الحدود «السَنَدِيّة» بين مختلف المعاني ناتجا عن اعتراف بمشروعيّة وجود الجميع، بل كان ناتجا عن وعي الخطاب السنّيّ بأنّه لم يعد في حاجة إلى سلاسل سند ليثبت حقائقه. فقد أصبح وحده منفردا بالإعراب عن «الحقيقة»، بعد أن ارتقت مرجعيّته إلى صفّ القوانين العامّة.

والجدير بالملاحظة أنّ غياب التصريح بسلاسل السند لم يجرّ غياب التصريح بالمراجع المكتوبة، من كتب تاريخ وجغرافيا وطبقات وسير إلى غير ذلك... وسنجد حضور هذه المراجع موزّعا إلى ثلاثة أصناف: صنف معتمد بشكل كبير، يصل أحيانا إلى نقل نصوص كاملة منه، وكان هذا مع العلماء الثقات عنده، مثل الطبريّ؛ وصنف ثان معتمد بشكل جزئيّ، تُؤخذ منه معطيات أحيانا، ويُكذّب ما جاء فيه أحيانا أخرى، وكان هذا مع العلماء الذين حذّر من التباسهم بالأهواء مثل المسعودي؛ وصنف ثالث أقصاه تماما، رغم علمه بوجوده، وكان هذا مع مراجع الخوارج الإباضيّة على سبيل المثال، وهو يعلم بوجودها في مواطنهم، لكنّها ينبغي أن تظلّ محصورة هناك، في نظره[1]. وبهذه الكيفيّة، ألمْ يُعد إنتاج معيار التعديل والتجريح المتعلّق بالخطاب الشفويّ، في تعامله مع الخطاب المكتوب الذي تمثّله مراجع كانت موجودة في عصره؟ ألمْ تصبح الكتب حسب ممارسته هذه مصنّفة – مثل الأخبار الشفويّة – إلى صنف معدّل مطلقا، وصنف يليه في التعديل، وصنف مجرّح مطلقا؟ وهذا ما يثبت أنّه لا يعترض على معيار التعديل والتجريح من حيث نوعيّة المعاني التي يؤدّي إلى إثباتها، بل هو يعترض عليه من حيث سماحه بتسرّب أخبار أصبحت «مصادَرة» كلّيّا في مرحلة التنظيم النهائيّ والمتأخّر للمنظومة.

في الحقيقة لم يكن همّه أن يرتقي بالكتابة التاريخيّة إلى مستوى علميّ بالمفهوم الحديث، بل كان الهاجس الذي يحرّكه هو عدم العمل بمعايير قد تترك منافذ يتسرّب منها المختلف غير المرغوب فيه، والعمل في المقابل بأخرى تقف جدار صدٍّ ضدّ كلّ الأخبار المراد طرحها، بما في ذلك تلك التي كان الخطاب السنّيّ لا يأنف من ذكرها. والمعلوم في كلّ دائرة مذهبيّة إيديولوجيّة، أنّ مجال التسامح والانفتاح والاعتراف بالمعطى المخالف، لا يني يضيق مع التأخّر طردا

١- تحدّث ابن خلدون عن مؤلّفات الخوارج في المقدّمة كما في التاريخ، وأكّد مخالفتها لمؤلّفات أهل السنّة، ولذلك نبذها. انظر مجلّد ٢/ ص ٧٩٩ و٨٠٠؛ ومجلّد ٥/ ص ٣٦٢ و٣٦٣؛ ومجلّد ١١/ ص ٢٥٠.

في الزمن إلى أن يصل إلى انغلاق شبه تامّ. ومن هنا كان إصراره على أنّ مذهب أهل السنّة والجماعة هو المذهب الوحيد الصحيح، والعقيدة الإسلاميّة هي العقيدة الوحيدة الصحيحة. فتجاوز مجرّد مساندة المذهب بالطرق التقليديّة، ليضرب بأسباب قويّة في تصوّر أنطولوجيّ «سنّيّ أرثوذوكسيّ» للوجود الاجتماعيّ.

وبالإضافة إلى التصوّر الأخلاقيّ للتاريخ بما هو مجال الصراع بين الحقّ والباطل، وإلى ضرورة التزام الإنسان في سلوكه – فردا ومجموعة – بما تفرضه العقائد من التشريعات؛ نجد في تصوّر ابن خلدون للتاريخ بعدا أخلاقيّا اكتسب عنده دلالة سياسيّة وهو الترف وما يجرّه من المفاسد، في مقابل الخلال الحميدة المفيدة للملك. فالتاريخ عنده مكوَّن من تداول الأمم والأقوام على الملك. والطور الذي يكون فيه الملك – تبعا للأطوار الثلاثة التي قنّنها – هو المحدّد لوضعيّة العمران. وبقدر ما يكون أصحاب السلطة بعيدين عن الترف والسرف، تكون سلطتهم قويّة نافذة. وفي المقابل بقدر ما يتوغّلون في طور الترف ومفاسده، تضعف سلطتهم، وتؤذن بالزوال عنهم إلى غيرهم.

لقد بينّ أنّ الملك أعلى درجات الشرف، والخلال الحميدة من مكوّنات هذا الشرف، فحصولها لقوم هو مؤشّر أهليّتهم للملك. هذا ما نجده يطيل الحديث في شأنه مثلا وهو يبيّن أهليّة العرب قبل البعثة للملك وللنبوّة معا، مقارنة بالعجم. فيرسم لهم مرحلتين متناقضتين: واحدة قبل البعثة بكثير، كانوا فيها «أهل بغي وإلحاد، وقطع للأرحام، وتنافس في الردى»، وثانية وهي القريبة من البعثة حدث فيها تحوّل كبير، «فأبدل الله بالطيّب الخبيث من أحوالهم وشرّهم، واُستبدلوا بالذلّ عزّا وبالمآثم متابا، وبالشرّ خيرا، ثمّ بالضلالة هدى وبالمسغبة شبعا وريّا وإيالة وملكا». وفي نفس الفترة «غلب الشرّ والسفسفة على أهل دول العجم»[1]. وهو الأمر الذي يبرّر مشروعيّة العرب في التفرّد بالسلطة، وفي السيطرة على سائر الأقوام واستتباعهم.

١- تاريخ ابن خلدون ٣/ ص ص ٧٠٤-٧٠٦.

وعندما تبدأ هذه الخلال في النقصان والاضمحلال، فإنّ الملك أيضا يتبعها في ذلك، تبعا للقاعدة التي صيغت في هذا المعنى وهي أنّ الترف مؤذن بانقراض الملك. وقد تردّدت هذه القاعدة ومتعلّقاتها في تحليله لسائر تجارب الملك التي عرضها في تاريخه، سواء في ذلك القديمة منها – أي في ما قبل الإسلام – أو التي وجدت في العصر الإسلاميّ.

فعند العرب القدامى، كان حصول الملك وما يجرّه من الترف، ثمّ الفناء، سببا في انقضاء العرب العاربة أصحاب الطبقة الأولى، كما كان عدم حصوله بعدُ لبني قحطان من الطبقة الثانية من العرب، سببا في تواصل قوّتهم ووجودهم التاريخيّ. يقول: «وكان بنو قحطان هؤلاء معاصرين لإخوانهم من العرب العاربة، ومظاهرين لهم على أمورهم، ولم يزالوا مجتمعين في مجالات البادية، مبعدين عن رتبة الملك وترفه الذي لأولئك، **فأصبحوا بمنجاة من الهرم الذي يسوق إليه الترف والنضارة**»[1]. وعندما حصل لهم الملك، كما كان للتبابعة من حمير، كانت دولهم تقوم وتضمحلّ بعد أن تبلغ مرحلة الترف وما يؤدّي إليه من الفساد الأخلاقيّ. فانهيار سدّ مأرب كان عقابا لهم على الطغيان الذي تسبّب فيه ترفهم. فقد كانت دولتهم «يومئذ أوفر ما كانت، وأترف وأبذخ وأعلى يدا وأظهر»[2]. وبنفس هذا القانون الأخلاقيّ، يقدّم ابن خلدون لحديثه عن الدول والممالك التي حصلت في الطبقة الثالثة من العرب. فهو يفتتح الفصول المخصّصة لهم بما يلي: «هذه الأمّة من العرب البادية، أهل الخيام الذين لا أغلاق لهم، لم يزالوا من أعظم أمم العالم وأكثر أجيال الخليقة، يكثرون الأمم تارة، وينتهي إليهم العزّ والغلبة بالكثرة فيظفرون بالملك ويغلبون على الأقاليم والمدن والأمصار. ثمّ يهلكهم الترف والتنعّم ويغلبون عليهم ويقتلون ويرجعون إلى باديتهم. وقد هلك المتصدّرون منهم للرياسة بما باشروه من الترف ونضارة العيش»[1].

١- المصدر السابق ٣/ ص ٨٦.

٢- المصدر السابق ٣/ ص ٩٣.

١- المصدر السابق ٣/ ص ٤٩٤.

أمّا بالنسبة إلى الدول الإسلاميّة فإنّ تسبّب الترف والفساد في زوال الملك عن عصبيّة وحصوله لأخرى، هو من المعاني الثوابت في تصوّره للتاريخ. وقد طبّق ذلك على كلّ الدول والأمم التي شهدت ملكا. فالعرب لمّا بلغوا «عزّ الملك وترف الحضارة»، وبعد تداول أقوام منهم على الملك، من بني أميّة إلى بني العبّاس، إلى بني أميّة في الأندلس، و«بلغوا من الترف والبذخ ما لم تبلغه دولة من دول العرب والعجم من قبلهم»، بعد كلّ هذا، «استأثروا مهاد الدعة واستطابوا خفض العيش، وطال نومهم في ظلّ الغرف والسلم، حتّى ألفوا الحضارة ونسوا عهد البادية وانفلتت من أيديهم الملكة التي نالوا بها الملك»[1]. بينما ظلّت القبائل العربيّة التي حافظت على خشونتها وبداوتها، «ولم تتورّط في مهلكة الترف ولا غرقت في بحر النعيم»، متمتّعة بوجود قويّ أهّلها لأدوار سياسيّة هامّة في شمال إفريقيا. وكذلك الشأن بالنسبة إلى طبقات أقوام من البربر، حيث أنّ الطبقة الثانية من زناتة، تلك التي «لم تمارس الملك ولا أخلقها ترفه»، ظلّت قائمة وحصل لها الملك بعد انقراض دولة الموحّدين[2]. ثمّ لمّا أتيح الملك لأقوام من البربر – بعد أن توفّرت فيهم الخلال المفضية إليه – أصابهم الترف وزالت دُولهم «قلّت جموعهم وفنيت عصابتهم وعشائرهم وأصبحوا خولا للملك وعبيدا للجباية»[3]. وأمم الترك كذلك، فبعد أن حصل لهم الملك «واستغرقت الدولة في الحضارة والترف»، هاجمها التتار الذين أزالوا كرسيّ الخلافة. وما كان انتصار التتار إلاّ بسبب ضعف المسلمين العائد إلى استغراقهم في «التنعّم والتشاغل في اللذات والاسترسال في الترف». وقد تمكّنت «طائفة تركيّة» من إنقاذ الخلافة بمصر، بفضل «عزائم إيمانيّة وأخلاق بدويّة لم يدنّسها لؤم الطباع، ولا خالطتها أقذار اللذات، ولا دنّستها عوائد الحضارة، ولا كسر من سورتها غزارة الترف»[1].

١- المصدر السابق ١١/ ص ٣ و ٤.

٢- المصدر السابق ١٣/ ص ١٠٢.

٣- المصدر السابق ١١/ ص ٢٠٦ و٢٠٧؛ ويمكن أن نتبيّن نموذجا من الترف والبذخ اللذين عرفا في شمال إفريقيا، من خلال ما يقدّمه ابن خلدون عن مدينة فاس. مجلّد ١٣/ ص ٤٩٥.

١- المصدر السابق ١٠/ ص ٨٠٢ و٨٠٣.

إنّنا في كلّ هذه التواريخ الخاصّة بهذه الدولة أو تلك، لا نتجاوز معه حدود المراحل السياسيّة ذات الخصوصيّات الأخلاقيّة. وهو ما سبق أن قرّره بكلّ وضوح في مقدّمته. وتكوّن هذه المراحل الدورة الحضاريّة الثابتة التي تتحكّم في كلّ تجارب الملك، وعند سائر الأمم. وهي النشأة أو الاستيلاء على السلطة، ثمّ مرحلة «عز الملك» وما يكون فيها من مظاهر القوّة والمجد والترف والسرف، ثمّ مرحلة النهاية وهي ضعف الشوكة وتغلّب أطراف أخرى على السلطة. لقد كرّر في سياقات عديدة عبارات تفيد أنّ ذلك من «إرادة الله أو من سنّة الله في خلقه» سواء داخل الفصول أو في خواتمها خاصّة. فجاءت كتابته التأريخيّة من جنس كتابته التنظيريّة في المقدّمة. ونذكّر من جديد أنّ هذه الخاصيّة القارّة في خطابه، ليست مسألة شكليّة عائدة إلى تقاليد الكتابة في عصره، بل هي تكوّن متضافرة مع سائر المقوّمات المعنويّة، المنظومة النظريّة العامّة التي أرسى أسسها عبر تشكيل الخطاب تشكيلا مخصوصا ينهض بوظائف إيديولوجيّة محدّدة.

وفي هذا السياق يرد إبرازُه لدور القوى غير العقليّة، في الكشف عن المقدور في نسق حياة الأفراد أو الجماعات، وهي المنام أو الرؤيا والكهانة والتنجيم وخوارق الصالحين، إلى غير ذلك ممّا رأينا في المقدّمة السادسة التي قدّم بها لبحوثه العمرانيّة المصحّحة للتاريخ عنده. إنّنا لا نكاد نعدم في مختلف الأقسام التاريخيّة المتعلّقة بهذه التجربة أو تلك من التجارب أو بهذه الطبقة أو تلك من الطبقات – حسب توزيعه النَسَبيّ للأقوام – أخبارا تتنبّأ بما سيحدث، ويحدث فعلا حسب تقديمه للتسلسل الزمنيّ للأحداث. ولن نذكرها جميعها لأنّها عديدة، بل سنقتصر على نماذج تهمّ عصورا وأحداثا متفرّقة.

★ تمّ الإخبار عن نبوّة إبراهيم الخليل. فقد «كان الكهّان يتحدّثون بولادة رجل يخالف الدين ويكسر الأصنام والأوثان»[١].

★ أُعلم شيخ الربّانيّين من اليهود أحد ملوك بني إسرائيل، منذ أن كان غلاما، بأنّ الملك يصير إليه وتطول مدّته. وكان ذلك كذلك[٢].

١- المصدر السابق ٣/ ص ٦١.

٢- المصدر السابق ٣/ ص ٢٦٣.

★ تمّ الإخبار كذلك عن نبوّة عيسى بن مريم يوم أن وُلد. فقد أخبر بظهوره «الكهّان وعلماء النجوم»[١].

★ وقعت حماية المدينة – يثرب – من اعتداء حسّان تُبّع، لمّا أعلمه حبران يهوديّان أنّها «مهاجر نبيّ قرشيّ يخرج آخر الزمان، فتكون قرارا له». فأعرض عن تخريبها وأعجبه كلامهما ودخل اليهوديّة[٢].

★ تكهّنت كاهنة من قضاعة بأنّ هذه القبيلة ستخرج من تهامة، وستحلّ بالبحرين، ثمّ بهجر، ثمّ يسيرون إلى الحيرة. وكان هذا في تاريخ هذه القبيلة[٣].

★ اشتهار الإعلام بظهور نبيّ في العرب يكون لهم معه النبوّة والملك. جاء ذلك في صيغ مختلفة من التنبّؤ به، منها أنّ الموبذان في فارس، رأى في المنام «الإبل الصِعاب تقود الخيل العِراب، وقد قطعت دجلة وانتشرت في بلاده»، فأفزعه ذلك وقصّ الرؤيا على من يعبّرها. فأُخبر أنّ ملك العرب يظهر[٤].

★ إعلام معاوية بما سيحدث في الفتنة وبأنّ الأمر يؤول إليه. فقد بُشّر «بالملك وأُخبِر أنّ عثمان يُقتل، وأنّ الأمر يرجع إليه»[٥].

★ كانت القدرة العجيبة للكاهنة دهيا، في التنبّؤ بما سيحدث لقومها، سببا من أسباب تولّيها أمرهم، وذلك «بما كان لها من الكهانة والمعرفة بغيب أحوالهم وعواقب أمورهم فانتهت إليها رياستهم». وفي حربها ضدّ المسلمين نصحت ابنيها بالالتحاق بصفوف المسلمين لما رأته من مصلحتهما في ذلك[٦].

★ انطلقت حركة محمّد بن تومرت المعروف بالمهديّ، صاحب دولة الموحّدين، مع ما تداوله كهّان من أنّ «ملكا كائن بالمغرب لأمّة من البربر، ويتغيّر فيه شكل السكّة لقران بين الكوكبين العلويّين من السيّارة، يقتضي ذلك في أحكامهم»[٧].

١- المصدر السابق ٣/ ص ٢٩١.
٢- المصدر السابق ٣/ ص ١٠٠.
٣- المصدر السابق ٣/ ص ٥٠٣.
٤- المصدر السابق ٣/ ص ٣٥٩ و٣٦٠.
٥- المصدر السابق ٣/ ص ٤٧٤.
٦- المصدر السابق ١٣/ ص ١٧ و١٨.
٧- المصدر السابق ١١/ ص ٤٦٩.

★ تنبّأ كاهن من زناتة بكلّ ما سيحدث فيها من الملك. فقد أخبر «بالحدثان فيما يكون لهذا الجيل الزناتي من الملك والدولة والتغلّب على الأحياء والقبائل والبلدان. شهد كثيرٌ من الواقعات على وفقها بصحّتها»[١]. ويعتبر أنّ من فضائل هذه القبيلة «وجود الخواصّ الإنسانيّة فيهم: من ولاية وكهانة وعلم وسحر وكلّ نوع من آثار الخليقة». ومن معجزاتهم أنّ امرأة منهم «جاءت بولد من غير أب». ويدافع ابن خلدون عن صحّة هذا «الحدث»، قائلا: «وربّما ضاقت حواصل الخواصّ منهم عن ملتقط هذه الكائنة، ويجهلون ما يتّسع لها ولأمثالها من نطاق القدرة»[٢].

★ ومن بين أسباب قوّة أمير المغول جنكيز خان، أنّه وجدّه كاهنان. وأنّ جدّه هذا وُلد من غير أب. فقد «حملت أمّه وهي أيم فنكر عليها أقرباؤها، فذكرت أنّها رأت بعض الأيّام نورا دخل في فرجها ثلاث مرّات، وطرأ عليها الحمل بعده. وقالت لهم إنّ في حملها ثلاثة ذكور، فإن صدق ذلك عند الوضع وإلاّ فافعلوا ما بدا لكم». وكان الأمر على ما ذكرت، وأحد التوائم الثلاثة هو جدّ جنكيزخان. وسمّوا لذلك بالنورانيّين. وقيل عن جنكيزخان إنّه «ابن الشمس»[٣].

★ كلّ ما ظهر من ملك تيمورلنك، ومن استيلائه على البلاد، هو أمر مقدّر سلفا. وتداوله «المنجمون المتكلّمون في قرانات العُلْويّيْن»، والخطيب «أبو عليّ بن باديس خطيب قسنطينة وكان ماهرا في ذلك الفنّ»، وشيخ ابن خلدون، محمّد بن إبراهيم الآبليّ، وغيرهم...[٤]. وحدث ذلك فعلا في هجوم تيمورلنك على البلاد الإسلاميّة في عهد ابن خلدون، كما يؤرّخ لذلك.

١- المصدر السابق ١٣/ ص ١٠٥ و١٠٦؛ ويذكر ابن خلدون أنّ أمر هذا الرجل الذي ينبئ بالغيب قد تفاقم ووقع خلاف في كونه وليّا أو نبيّا أو كاهنا. ولم يبتّ في الأمر، «لأنّ الأخبار الصحيحة لم توقفنا على الجليّ من أمره» – كما قال. وانظر في نفس هذا المعنى من تنبّؤ كاهن أو عرّاف في حدوث الملك في قوم ما حدث مع «أولاد منديل وما أعادوا لقومهم من مغراوة من الملك». ص ص ١٣١–١٣٣، من المجلّد نفسه.

٢- المصدر السابق ١١/ ص ٢١١.

٣- تاريخ ابن خلدون ١٠/ ص ١١١٨؛ التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقا ١٤/ ص ١١٩٣.

٤- التعريف بان خلدون ورحلته غربا وشرقا ١٤/ ص ١٢٠٦ و١٢٠٧.

كلّ هذه المظاهر في التنبّؤ بالتاريخ بمختلف أحداثه، والصادرة عن أناس مميّزين سبق أن عرّف بهم في المقدّمة، تؤكّد تصوّره الأخلاقيّ للتاريخ. فهو عنده ليس إلاّ تحقّقا لما هو مقدّر سلفا. والإنسان فردا وجماعة موجود في هذه الدنيا لحكمة ولغاية إلهيّتين، هما في الجوهر المغزى الأخلاقيّ لوجود الإنسان ولفعله في التاريخ.

والعمران إذا ما نظر إليه باعتباره مجرّد طريق مفضية إلى فوز الإنسان في الآخرة، لن يتأسّس إلاّ على مقوّمات أخلاقيّة لا تتجاوز معاييرها السلوك والعقائد. وسائر المجالات لن يبدو منها هامّا إلاّ الوجه الذي يساهم في دعم هذه المعايير. فالانتظام الاجتماعيّ وإن قام على تفاوت كبير بين الفئات، هو مقبول لأنّ في ذلك حكمةً، والمهمّ هو الالتزام بحسن التصرّف مع غير المحظوظين. والشكل السياسيّ السائد وإن قام على احتكار السلطة وتوريثها وعلى الصراع الأفقيّ بين الأقوياء، فلا إشكال مادام «المستبدّ بها» يحرص على تطبيق الشرع – في مفهوم محدّد له – وعلى نشر الدين عبر الجهاد، وعلى معاملة الرعيّة برفق أُعتُبر من حسن الأخلاق السياسيّة التي تزيّن صاحب الحكم وتعود عليه بالفائدة، وليس من باب الواجب الوظيفيّ. والحضارة – الماديّ منها والثقافيّ – ينبغي أن تكون في حدود حسن الاستخلاف المشار إليه. وشروطه: تقديم المعرفة النقليّة وجعلها غاية العلوم؛ الاقتصار على العلوم «النفعيّة» التي تسهّل حياة الإنسان، والاحتراز من كلّ علم يكون فيه العقل موجّها؛ الحرص على أن يكون الإنتاج المادّيّ في حدود الكفاف، وإن حدث يسر فالترفّع عن الرفه واجب لأنّه يفسد أخلاق الكفاف «المثاليّة».

وبما أنّ النظرة الأخلاقيّة إلى الظواهر وإلى الإنسان، قائمة على ترتيب عموديّ تفاضليّ للقيم وللسلوك وللعقائد، فإنّها واقعة بالضرورة في توظيف معايير هذا التفاضل، وهي مدى الاقتراب من العقيدة الإسلاميّة «الصحيحة»، ومن خصال القوم الذين نهضوا بها، ومن العصر الذي تجلّت فيه والذي اكتنف السلف الصالح.

٤ . ٢ . التصوّر المذهبيّ للتاريخ

كان من الثابت عند ابن خلدون النظر إلى أحداث التاريخ وإلى تغاير المجموعات واختياراتها من زاوية انتمائه المذهبيّ، واعتقاده الراسخ أنّه يحمل «أصحّ عقيدة» في مستوى الدوائر العقديّة المختلفة، وأصحّ مذهب في مستوى الدائرة الإسلاميّة. فقد جاء خطابه مميّزا بين «أهل الحقّ» و«أهل البدع» في التاريخ، وذلك من خلال تقويم ما تتبنّاه كلّ مجموعة من العقيدة أو المذهب أو «الدين». وأهل الحقّ عنده هم أهل السنّة والجماعة عامّة، مخصّصا أحيانا أنّهم الأشعريّة، وأهل الحديث، والسنّيّة. فقد أبدى إعجابه الكبير بحركة المهدي بن تومرت التي قامت على أسس أشعريّة، وبتنسيق نظريّ مع أبي حامد الغزاليّ. وأرّخ لها بالكيفيّة التالية: لقد بدأ المهديّ دعوته «لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة وتقويض أركان السلطان الجامع للأمّة المقيم للملّة بعد»، وفكّر مع الغزالي في «العصابة والقبائل التي تكون بها الاعتزاز والمنعة، وبشأنها يتمّ أمر الله في درك البغية وظهور الدعوة»[١]. وفي هذا الجانب تحديدا نلاحظ سحبه نفس المعاني التي قرن فيها عصبيّة قريش بإظهار الدين، على العصبيّة التي يبحث عنها الغزالي لإصلاح حالة السلطان الذي لم يعد قادرا على القيام بأمر الدين. والأهمّ من كلّ هذا هو انبهاره بالعلم الذي كان يحمله ابن تومرت وينشره بين الناس: «وانطلق هذا الإمام راجعا إلى المغرب بحرا من العلم وشهاباً وارياً من الدين. وكان قد لقي بالمشرق أئمّة الأشعريّة من أهل السنّة وأخذ عنهم واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفيّة، والذبّ عنها بالحجج العقليّة الدافعة في صدور أهل البدعة». ولا يخفي ابن خلدون تصوّره المتكامل للداعية من دعاة الحقّ عنده، من خلال احترازه على نقطة واحدة لم تعجبه في ما دعا إليه ابن تومرت وهي قوله بعصمة الإمام، «ولم يُحفظ عنه فلتة في البدعة إلاّ ما كان من وفاقه الإماميّة من الشيعة في القول بالإمام المعصوم»[١]. وبما أنّه اعتبر دعوة

١- تاريخ ابن خلدون ١١/ ص ٤٦٦.

١- المصدر السابق ١١/ ص ٤٧١ و٤٧٢.

الموحّدين حقّا وبيّن دورها في مناهضة ما اعتبره بدعا، فإنّه يدين كلّ من خرج عليها، ويقدّمه في صورة الضالّ. فالثائر على الموحّدين - محمّد بن عبد الله الذي تلقّب بالهادي - هو من السوقة، حسب عبارة ابن خلدون، ربّما لأنّه يفتقر إلى شرف النسب والعصبيّة. والذين اتّبعوه هم «الشرار والأغمار من أهل الآفاق»، وهؤلاء هم قبائل عديدة، ممّا يبيّن جدّيّة الحركة، هم «أهل سجلماسة ودرعة وقبائل دكالة وركراكة وقبائل تامسنا وهوارة»، وجميع سكّان المغرب. وخلافا لابن تومرت الذي نشر الحقّ بين الناس - حسب تصوّر ابن خلدون - نشر هذا الثائر «ضلالته» ولا يقدّم ابن خلدون شيئا عن هذه الضلالة، وكلّ ما يحتفظ به المتقبّل أنّها مخالفة للثوابت العقديّة الصحيحة عنده[1]. وتتكرّر نفس الصورة في علاقة السلطة الشرعيّة في نظره بالخارجين عليها، والذين ينجحون في حركاتهم بنسب مختلفة. فهم في الغالب ضالّون، ومن الأغمار ومن السوقة، ومن الأدعياء، ومن الخبثاء، وينتجون فتنا، وليسوا قادرين على إنشاء «ملك» يلمّ شمل المسلمين وينهض بالدين. برزت هذه الصورة في تأريخه للعديد من الحركات الثائرة على السلطة الرسميّة. منها حركة الزنج بالبصرة. فعليّ بن محمّد دعيّ النسب، ولا علاقة له بالعَلويّة. ولهذا تحديدا - أي لعدم توفّر صحّة النسب وشرفه فيه - فشلت دعوته. يقول: «ولأجل انتحاله هذا النسب وبطلانه في دعاويه فسد أمره فقُتل ولم تقم له دولة». والغريب أنّه يصرّ على هذا الرأي رغم أنّه هو نفسه سيطعن في انتساب القرامطة إلى العلويّين، ويؤرّخ للدولة التي نجحوا في إقامتها في البحرين، كما سنبيّن عند حديثنا عن القرامطة في ما يلي من الأمثلة. وكلّ حركة الزنج التي قام بها العبيد والفقراء ضدّ الظلم والاستغلال، يلخّصها في مجرّد «فعل الأفاعيل، والعيث في جهات البصرة، واستباحة الأمصار، وتخريبها، وهزم العساكر وقتل الأمراء والأكابر»[1].

ومن هذا القبيل أيضا نجد تأريخه لدعوة القرامطة. فهي دعوة هجينة لا علاقة

١- المصدر السابق ١١/ ص ٤٧٩ و ٤٨٠.

١- المصدر السابق ٧/ ص ص٣٦-٤٣.

لها «بأحد من أهل نسب العلويّة». قام بها دعاة المهديّ من أهل البيت. ثمّ هي دعوة «في غاية الاضطراب مختلّة العقائد والقواعد، منافية للشرائع والإسلام في الكثير من مزاعمهم (أي قادتها)». ومع ذلك «استقرّت لهم دولة في البحرين» ظلّت قائمة مدّة لا بأس بها من الزمن. وأفعال القرامطة لا تتجاوز الإفساد، لا في الأرض عامّة فحسب، بل في الأرض المقدّسة خاصّة[1].

وبهذه الكيفيّة أيضا أرّخ لحركة أبي يزيد الخارجيّ في المغرب. فهذا الخارج «اشتهر عنه تكفير أهل الملّة وسبّ عليّ... ونُمي عنه اعتقاد الخروج عن السلطان». وهو الذي «غمس أيدي البربر في الفتنة». وبمجرّد أن حقّق بعض الانتصار «استخفّ بالناس فلبس الحرير وركب الفاره»، ممّا يبيّن غايته المصلحيّة الفرديّة. ولم يغيّر سلوكه هذا إلاّ بعد أن عذله بعض المقرّبين منه. ونال البلاد من ثورته فساد كبير[2].

وكذلك كانت حركة أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة، ضدّ الحفصيّين. فأحمد هذا «غرّ غمر... كان يحدّث نفسه بالملك»، وادّعى نسب أهل البيت، ولم يكن كذلك، والتسمية القارّة التي يستعملها في شأنه هي «الدعيّ». ونجح في استتباع مناطق كثيرة، إلى أن استولى على تونس، مركز السلطة. لكنّه أساء السيرة، فقد «ثقلت وطأته على العرب بما كان يسيء الملكة فيهم». وانهزم في حروبه الأخيرة ضدّ صاحب السلطة الشرعيّ. و«دخل السلطان البلد في ربيع الآخر سنة ثلاث وثمانين، واستولى على سرير ملكه وطهّره من دنس فاضحه ودعيّه». فيصبح المخالف السياسيّ في نظر ابن خلدون خاضعا لنفس معايير التصنيف الفقهيّة للطهارة والدنس: الطهارة للسلطان القائم، والدنس للخارجين عليه[1].

١- المصدر السابق ٧/ ص ص ١٨١–١٩٥.

٢- المصدر السابق ١٣/ ص ص ٢٦–٣٥.

١- المصدر السابق ١٢/ ص ص ٦٨٩–٦٩٧؛ وقد تكون مشاركة جدّ ابن خلدون الأقرب – كما ينصّ على ذلك ابن خلدون نفسه – في نصرة صاحب السلطة الشرعيّ السلطان أبي حفص، من دواعي تحامله على هذا الخارج، ومناصرته للسلطان.

ويؤرّخ لثورة ابن حفصون في الأندلس على الخليفة محمّد بن عبد الرحمان، موظّفا كلّ مصطلحات الإدانة التي تبيّن مشروعيّة السلطة القائمة، وبطلان الخروج عليها. والملاحظ أنّه لا يذكر سبب هذا الخروج أو ذاك، وكلّ ما يفهمه المتقبّل هو أنّه خروج باطل. فابن حفصون هو الذي «افتتح الخلاف بالأندلس، وفارق الجماعة... وانضمّ إليه الكثير من جند الأندلس ممّن في قلبه مرض في الطاعة»(١).

وتتردّد في خطابه عبارات التحسّر على ضعف أفضل نظام حكم في رأيه وهو الخلافة، في شكلها السنيّ. من هذه العبارات: «ولمّا افترقت الجماعة وانتثر سلك الخلافة»، و«كانت الفتنة... هي التي نثرت سلك الخلافة وفرّقت شمل الجماعة»، و«تفرّق الجماعة بتفرّق الرياسة»(٢).

والملاحظ أنّ ابن خلدون لا يتعامل مع الخارجين على سلطة الخلافة السنيّة بنفس المعايير. فالخارجون الذين يخالفون معتقدات أهل السنّة، يدينهم مطلقا، معتبرا حركاتهم إفسادا في الأرض كما رأينا؛ بينما الخارجون الذين تتوفّر فيهم «صراحة النسب» – وبالنسبة إلى الخارجين على أهل السنّة المقصود هو النسب العلويّ – فإنّه لا يثير مسألة الفساد الناتجة عن الفتنة إلاّ لماما، بل إنّه يحرص في المقابل على تصحيح نسبهم ورفعه على الشكوك والطعن. وليس ذلك دفاعا عن وجودهم السياسيّ، بل هو دفاع عن حرمتهم الدينيّة باعتبارهم عقب الرسول. وعقب الرسول منزّه عنده عن الطعن أيّا كانت الدوافع. لكن في مستوى العقائد فهم من أهل البدع. وفي هذا لا يتجاوز تطبيق المنطلقات التي سبق أن أوضحها في المقدّمة في المقاطع والفصول التي خصّصها للشيعة. ويتّضح هذا في تأريخه لكلّ الدعوات العلويّة في التاريخ الإسلاميّ. إنّه لا يني يفرّق فيها بين صاحب نسب

١- المصدر السابق ٧/ ص ٢٩٢. وانظر حول الطابع الاجتماعي التحرّريّ لهذه الثورة، محمود إسماعيل، **المهمّشون في التاريخ الإسلامي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤، ص ص ٧٩–٩٠.

٢- تاريخ ابن خلدون ١٣/ ص ص ٤٦، ١٠٩، ١٢٤.

صريح صحيح وصاحب نسب دعيّ باطل. وبقدر ما يشهّر بفساد الثاني، يسكت عن الأوّل. كان ذلك في تأريخه للفاطميّين بإفريقيّة، وللأدارسة بالمغرب وللزيديّة باليمن، ولبني قتادة في مكّة، وللقرامطة، وللإسماعيليّة، ولغيرهم[١]. وهو في كلّ الحالات، يذكّر بأنّ المعتقد الوحيد الصحيح هو معتقد أهل السنّة. من ذلك أنّه يعتبر تحوّل المعزّ بن باديس الصنهاجي عن الخلافة الفاطميّة بمصر، بعد خروجها من إفريقيّة، عودة إلى «المعتقد الحق». يقول: «كانت أذن المعزّ صاغية إلى مذاهب أهل السنّة»، وأعلن مع العامّة «بالمعتقد الحقّ»[٢]. ومن ذلك أيضا أنّه يعتبر ما قامت به الخلافة الإسلاميّة السنّيّة من دخول إلى عدّة بلدان والسيطرة عليها **فتحا**؛ بينما يعتبر ما قام به أعلام من الخوارج مثلا في انتقالهم إلى المغرب ونشر دعوتهم، والسيطرة على كثير من مناطقه، «**انتزاءً**»[٣].

وبهذا الاعتبار تكون أهمّ التجارب السياسيّة الشرعيّة في تصوّر ابن خلدون للتاريخ الإسلاميّ، تجارب أهل السنّة والجماعة في إطار الخلافة. وهي تباعا – بعد الفترة الراشدة – الدولة الأمويّة والدولة العبّاسيّة في المشرق[١]، ثمّ دولة الأمويّين في الأندلس، ودولة المرابطين «المتمسّكة بالسنّة» حسب عبارته، ودولة الموحّدين الأشعريّة، بما فيها الفرع الحفصيّ[٢]. والدولتان «العظيمتان القائمتان

١- انظر تركيز ابن خلدون في مسألة النسب في مطلع كلّ فصل من الفصول التي أرّخ فيها لكلّ الحركات الشيعيّة، أو ذات النزوع الشيعيّ، في المجلّد٧/ ص ص ٣-٢٤٤، وانظر كيف يشفعها كلّها بفصل يعيد فيه تصحيح النسب الطالبيّ، ص ص ٢٤٤-٢٥٢.

٢- المصدر السابق ١١/ ص ٢٨ و٢٩.

٣- المصدر السابق ١١/ ص ٢٦٧.

١- أورد ابن خلدون في الخلاف الذي نشأ في عهد المنصور بينه وبين محمّد بن عبد الله، المراسلات التي دارت بينهما، يحتجّ فيها كلّ واحد منهما لحقّ «عصبيّته» بالخلافة. وقد كانت النصوص المثبتة غير متكافئة في نوعيّة الحجج وفي المساحة النصيّة المتاحة لكلّ من الطرفين. ممّا يجعل المتقبّل يناصر المنصور دون محمّد بن عبد الله الخارج على الخلافة. وهذا هو موقف ابن خلدون من الخارجين على الخلافة السنيّة عامّة. وهو الموقف الذي يريد تلقينه للمتقبّل. انظر مجلّد٧/ ص ص ٦-١٢.

٢- المصدر السابق ١٣/ ص ٣٩٠ و٣٩١.

بملك الإسلام من بعد العرب»، وهما دولة بني بويه من الديلم ودولة السلجوقيّة من الترك[1]. أمّا البقيّة فهي في غالبها انحرافات[2] متفاوتة النسب عن هذا النهج السياسيّ المذهبيّ القويم، في نظره. غير أنّه عندما يتعلّق الأمر بعلاقة المسلمين بغيرهم ممّن يخالفهم في الدين من النصارى أو اليهود أو المجوس أو غيرهم، فالتمايز المذهبيّ الداخليّ يغيب أمام هذا التمايز العقديّ الهامّ مع غير المسلمين. فنكبة الخوارج الإباضيّة والنكّاريّة في جزيرة جربة لمّا هاجمها النصارى، هي نكبة لكلّ المسلمين، وهي «من أشجى الوقائع» عندهم. وظلّ المسلمون يغصّون بحضور النصارى فيها وسيطرتهم عليها، إلى أن «أعادها الله» إليهم. وكذا الشأن عندما استولى العدوّ النصرانيّ على جزيرة ميورقة، ومرسى الخرز، وعندما هاجم المهديّة[3]. ففي هذه الحالات يحتجب الانتماء المذهبيّ إلى حين، ليبرز على الانتماء العقديّ. وقد كانت الظروف التي عايشها ابن خلدون، تؤكّد نزعة السيطرة والاستيلاء التي طغت على علاقة أوروبّا المسيحيّة بالعالم الإسلاميّ، وكان ممكنا مع هذه الظروف أن يعيد النظر في رفض الفكر السنّيّ لكلّ ما سواه داخل الدائرة الإسلاميّة، وقبول الآخر «المسلم» المختلف، لكنّه لم يفعل بل دفع إلى أقصى مدى هيمنة هذا الفكر، بأن حوّل مسلّماته وثوابته إلى قوانين عامّة.

وكذا الشأن عندما يتعلّق الأمر بحركات الجهاد التي قادها المسلمون في السابق، إذ تحضر في الخطاب الخلدونيّ بكلّ وضوح الثنائيّات المتقابلة بين تسميات المسلمين من ناحية ومخالفيهم من ناحية ثانية، لأنّ الأمر في هذا الحالة يتعلّق بالجهاد أي محاربة «أمم الكفر»، وهو الركن الأساسيّ من أركان الخلافة والملك الإسلاميّ في نظره. فتتقابل مصطلحات: جنود الله، وجنود الإسلام، والعساكر

١- المصدر السابق ٣/ ص ٣٢. وانظر عرضا قدّمه ابن خلدون لأهمّ الدول التي توالت وخدمت الإسلام بنسب متفاوتة، في التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ١٤/ ص ص ١١٨٨-١١٩٩.

٢- يستعمل ابن خلدون مصطلح **الانحراف** بمعنى سياسيّ مقابل **للطاعة**. انظر على سبيل المثال، مجلّد ١٣، ص ص ٥٧٥، ٦٨٨.

٣- تاريخ ابن خلدون ١٢/ ص ٦٩٧ و٦٩٨.

الإسلاميّة؛ مع: جنود الكفر، والأعداء، وجموع الكفر، وعساكر النصرانيّة. وتتقابل أيضا مصطلحات: «السلطان القائم بالجهاد، المجيب لداعي الله» و«أمير المسلمين»؛ مع: «طواغيت الكفر»[1]، و«طواغيت الإفرنج»[2]. والله في هذه الحالة ينصر جنوده على الكافرين. ففي غزو السلطان سبكتكين – سلطان غزنة – لبلاد الهند «نصر الله المسلمين»، وهزم «جموع الكفر»[3]. فهم عَبَدة أصنام وأوثان بعيدون عن «نور التوحيد»، الذي فضّل به الله العرب وكلّ من أسلم. ومن واجب المسلمين بعد ذلك نشر الدين ومحاربة الانحرافات العقديّة في إطار واجب الجهاد، هذا الواجب الذي يجد له حضورا مركزيّا في تاريخه. ولا يقف الأمر عند تعارض دين منزّل مع عبادة الأوثان، بل يتجاوزه إلى تعارض بين الأديان المنزّلة نفسها، في إطار غلبة الدين الإسلاميّ عليها جميعا. إنّها غلبة متأتّية من نسخ الشريعة الإسلاميّة لكلّ الشرائع السابقة لها، والمنسوخ في حكم الفقهاء لا صلاحيّة له ويبطل العمل به. وعلى هذا الأساس فالله أراد أن «يغلب دينه على الأديان»[4]. وهو الذي شرّف بنبوّة محمّد، العربَ و«جيلَ الآدميّين أجمع»[1].

وستجد هذه المنطلقات الفقهيّة في تصوّر علاقة الإسلام بغيره من العقائد والأديان، ترجمتها العمليّة في تأريخه لعلاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات المخالفة. ومن ثوابت هذه الصورة أنّه لا يجتمع دينان – أحدهما ناسخ والآخر منسوخ – لا في حرب ولا في سلم. ففي حالات الحرب كان من السهل عليه إبراز أوجه التضارب بين أتباع الأديان، ولكنّه تضارب غير متكافئ في مستوى الاستجابة للإرادة الإلهيّة التي اختارت الإسلام خاتما للأديان، والتي نصرته ولا تزال تنصره ضدّ أعدائه، بكيفيّات لها فيها حكمة. ففي حروب صلاح الدين ضدّ

١- المصدر السابق ١٣/ ص ص ٣٩٢-٤٠٥.
٢- المصدر السابق ٩/ ص ٦٤٢.
٣- المصدر السابق ٨/ ص ٧٧٣ و٧٧٤.
٤- المصدر السابق ٣/ ص ٤٨٤.
١- المصدر السابق ٣/ ص ٣١.

الإفرنج، أو أمم النصرانيّة – كما يسمّيهم – تتدخّل العناية الإلهيّة وتسقي جيش المسلمين عندما أصابه العطش. قال: «وعطش المسلمون فأنزل الله تعالى عليهم المطر حتّى رووا، وقاتلوا الإفرنج فظفروا بهم هنالك واستلحموهم»[1]. «والله تعالى ينصر المسلمين على الكافرين بمنّه وكرمه»[2]. بينما عندما يمرّ جيش النصارى بنفس الأزمة وهي افتقاد الماء، لا نجد الله ينصرهم. قال: «وبعدت المياه من حوالي الإفرنج وعطشوا ولم يتمكّنوا من الرجوع، فركبهم صلاح الدين... ومات جلّهم من العطش فوهنوا... حتّى فني أكثرهم»[3]. أمّا إذا انهزم المسلمون فينتهي الفصل بمعنى أنّ الله قد أرجأ نصرهم، في مثل قوله: «ومحّص الله المسلمين، وأجزل مثوبتهم، وأرجأ لهم الكرّة على عدوّهم»[4]، وقوله: «انكفأ السلطان إلى حضرته موقنا بظهور أمر الله، وإنجاز وعده برجع الكرّة وعلوّ الدين. "والله متمّ نوره ولو كره الكافرون"»[5]. كما يمكن أن ينتهي الفصل بحكمة الله في اختياره للهزيمة أو للنصر، وذلك من خلال تكرّر عبارة: «إنّ الله تعالى ينصر من يشاء من عباده»، والملاحظ أنّ ابن خلدون يعلّق بهذه العبارة في حالة هزيمة المسلمين كما في حالة انتصارهم[1]. فلا مجال في هذه الحروب – في نظره– لوجه آخر للعلاقة غير الوجه الدينيّ الذي يفرز الإيمان أو الكفر، ولا جامع بينهما. بينما من الوجوه الواردة في الحروب، التحالف السياسيّ الذي يتجاوز المعيار العقديّ، كما حدث في تحالف «القمص ريمند» النصرانيّ مع صلاح الدين ضدّ بقيّة النصارى. لكنّ ابن خلدون لا ينظر إلى هذا التحالف إلاّ من زاوية تقارب غير ممكن بين طرفين من ملّتين مختلفتين. ويقدّم من التفاصيل «الدينيّة» ما يبدو

١- المصدر السابق ٩/ ص ٦٥٨.

٢- المصدر السابق ٩/ ص ٥٦٠.

٣- المصدر السابق ٩/ ص ٦٧٠.

٤- المصدر السابق ١٣/ ص ٥٤٦.

٥- المصدر السابق ١٣/ ص ٥٤٨. والآية ٨ من سورة الصفّ.

١- المصدر السابق ٩/ ص ص ٤٤١، ٦٤٧، ٦٥٦، ٦٦١، ٦٦٤.

التوسّع فيه ناشزا عن سياق أحداث سياسيّة حربيّة بالأساس، ومنه نورد ما يلي: «بلغ صلاح الدين أنّ القمص ريمند قد راجع أهل ملّته ونقض عهده معه، وأنّ البطرك والقسيس والرهبان أنكروا عليه مظاهرته للمسلمين». وهدّد أعيان الملّة النصرانيّة ريمند «بإلحاق كلمة الكفر به، فتنصّل وراجع رأيه، واعتذر إليهم فقبلوا عذره». واعتبر ابن خلدون رجوعه هذا «خلوصا لكفره وطواغيته»[١]، كأنّما الاقتراب من ملّة الإسلام و«مظاهرتها» يخفّف من درجة الكفر الثابتة «للآخر». وعلى هذا الأساس يتصوّر الحرب بين المسلمين والنصارى حربا معبّرة عن استحالة وجودهما معا. ففي معركة انتصر فيها صلاح الدين والمسلمون، على النصارى و«كادوا يلجون عليهم معسكرهم»؛ طرأ أمر شغل المسلمين عمّا كان ينبغي أن تؤول إليه عمليّة النصر وهو «استئصال الإفرنج»[٢]، بكلّ ما تحمله عبارة الاستئصال من دلالات إزالة الشيء أو الظاهرة من أصلها[٣]، بحكم استحالة التعايش معها. وعلى هذا الأساس أيضا، لا يجوز للمسلمين أن يقيموا تحت حكم من لم يكن على دينهم. والأصوب هو فرارهم إلى دار الإسلام، كما فعل العديد من الأكراد المسلمين، عند غزو التتار للعراق. فقد هربوا إلى شمال إفريقيا، بسبب «ما كان يدين به هؤلاء الغزاة من المجوسيّة». وحلّوا بمرّاكش تحت سلطة المرتضى، «فأحسن تلقّيهم وأكرم مثواهم... وأحلّهم بالمحلّ الرفيع من الدولة»[١]. وتلتقي كلّ هذه النوعيّة من المعاني في مدار دلاليّ واحد مهيمن على تصوّر التاريخ البشريّ، وهو أنّ الأديان والعقائد هي التي تمايز بين الشعوب، وتفاضل بينها. وعلى أساس تفرّد أحدها بالحقيقة، ينبغي إقصاء البقيّة على المستوى النظريّ، وإن أمكن، على المستوى الواقعيّ.

١- المصدر السابق ٩/ ص ٦٦٩.

٢- المصدر السابق ٩/ ص ٦٩٦ و٦٩٧.

٣- جاء في اللسان: «استأصله أي قلعه من أصله. واستأصل الله بني فلان إذا لم يدع لهم أصلا. واستأصل القومَ، قطع أصلَهم». انظر مادّة أصل في هذا المعجم.

١- تاريخ ابن خلدون ١٣/ ص ٢٣٠ و٢٣١.

وبالنسبة إلى الاجتماع «السلميّ» للمسلمين بغيرهم من الأقوام، ينتقي من الأحداث التاريخيّة ما يثبت أنّه سبب الكثير من المفاسد والمشاكل. ويذكّر في هذا الصدد برأي ينسبه إلى عمر بن عبد العزيز ومفاده التحصّن الجغرافيّ من الأعداء النصارى، وذلك بالابتعاد عن الأماكن التي يقيمون فيها. وقد كان هَمَّ (أي عمر) بإخراج المسلمين من الأندلس بسبب قربهم الشديد من النصارى، وعدم أمنهم الجغرافيّ. فهم «بين الظفر والناب من أسود الكفر، لتوفّر أمّتهم في جوارها، وإحاطتهم بها من جميع جهاتها، وحجز البحر بينهم وبين إخوانهم المسلمين». وهذا الرأي عنده وجيه لأنّه كان رأي «كبار التابعين وأشراف العرب» كذلك. ولهذا ظلّ ينظر إلى الأندلس نظرة دينيّة بحتة، بما هي «منذ أوّل الفتح ثغر للمسلمين فيه جهادهم ورباطهم ومدارج شهادتهم وسبيل سعادتهم»[١].

ونكاد لا نجد في تاريخه إشارة إلى إثمار اعتماد غير المسلمين في جهاز السلطة الإسلاميّ. والأمثلة على ما لحق المسلمين من ضرر بسب دخول النصارى أو اليهود في حاشية السلطان عديدة. نذكر منها، ما حدث في المغرب أثناء حكم يغمراسن لتلمسان. فقد عقد ابن خلدون فصلا عنوانه: «الخبر عن كائنة النصارى وإيقاع يغمراسن بهم». ومفاده أنّ هذا الملك قد استخدم طائفة من جند النصارى يستعين بهم في أمور دولته، «فناولهم طرفا من عنايته، واعتزّوا به واستفحل أمرهم بتلمسان». وظهر بعد ذلك غدرهم حيث حاولوا قتله، لكن لم ينجحوا، «كانت قصّة غدرهم الشنعاء التي أحسن الله دفاعها عن المسلمين». وبعد ذلك أيقن الملك أنّ استخدام غير المسلمين مفسد[١]. والحال أن ابن خلدون نفسه هو الذي يورد السبب الحقيقيّ لهذا التمرّد، وهو مؤامرة نسّقها أخو الملك، مع قائد النصارى، للاستيلاء على الحكم. لكنّه يورد هذه المعلومة في آخر الفصل وفي سياق هامشيّ، فلا يظلّ بارزا في الخطاب إلاّ معنى عدم استقامة الاختلاط بين المسلمين وغيرهم، وخاصّة إذا ما تعلّق الأمر بالسلطة.

١- المصدر السابق ١٣/ ص ٣٩٠.

١- المصدر السابق ١٣/ ص ١٧٤ و١٧٥.

ومن هذا القبيل أيضا ما كان في عهد السلطان يوسف بن يعقوب، سلطان فاس. فقد قرّب منه يهوديّا كان قهرمان القصر، «فعظمت رياسة اليهوديّ وعلا كعبه في الدولة». ووصل الأمر إلى سيطرته وأضرابه في الدين، على «العلية من القبيل والوزراء والشرفاء والعلماء». ومن حسن الحظّ أن السلطان انتبه إلى هذه الوضعيّة «الفاسدة»، أو نبّهه إليها مقرّبون منه. وحصل التدارك، فنكب هؤلاء اليهود الذين في القصر و«حاشيتهم وذويهم وأقاربهم». ويعلّق في آخر الفصل الذي يخصّصه عادة للعبر والأمثال والتذكير بالحقائق الإلهيّة، قائلا: «وطهرت الدولة من رجسهم وأزيلت عنها معرّة رياستهم، والأمور بيد الله سبحانه»[١]. ومن المعلوم – كما يقدّم ذلك ابن خلدون نفسه – أنّ التحالفات والتكتّلات والمؤامرات في السلطة كثيرة الحدوث. وليست مشروطة بعوامل عقديّة. لكن عندما تحدث ظاهرة التآمر داخل القصر، ويكون في عناصرها عنصر «غير إسلاميّ» فإنّه سيتحمّل وزر كلّ ما يحدث، لأنّه وبكلّ بساطة، تجرّأ وتجاوز الوجود الثانويّ، بل الهامشيّ المخصّص له في المجتمع الإسلاميّ، حسب التصوّر المذهبيّ الذي يكرّسه ابن خلدون؛ واستولى على أدوار قياديّة سياسيّة كانت أم عسكريّة، هي ليست من حقّه. ولا يعدو هذا التصوّر للمسألة أن يكون البعد التطبيقيّ لكلّ ما أثبته نظريّا في التبرير الدينيّ للسلطة، وفي وظائفها العمرانيّة والأخرويّة، وهذه مقدّمة عنده على تلك؛ وفي مختلف المناصب اللازمة لها، وهي في مجملها مناصب تؤدّي تطبيقات مختلفة لشرائع الدين التي ينبغي أن تجد في السلطة مجالا لتنفيذها.

ومن اللافت للنظر في خطاب ابن خلدون المتعلّق بغزو المسلمين لغيرهم من الأمم، أنّه لا يركّز إلاّ في الجانب العقديّ، ليبرز مدى ضلال هؤلاء المغزوّين، في عقائدهم. وتتواصل سجلاّت التقابل بين المعتقد الصحيح الذي يصدر عنه المسلمون والمعتقد الخاطئ – بل الساذج أحيانا – عند الأقوام المفتوحين. ففي غزو المسلمين لبلاد الهند، لا يحصل المتقبّل على معلومة تتعلّق بعمران سكّانها،

١- المصدر السابق ١٣/ ص ٤٨٣ و٤٨٤.

إلاّ في الجانب العقديّ الذي جاء مفصّلا ومطوّلا نسبيّا. فهم يعبدون الأصنام. ولهم طقوس عديدة. ويعتنون بهياكلهم عناية كبيرة، حتّى أنّ الثراء الذي تميّزت به هذه الهياكل، بأصنامها المتّخذة من الذهب وغيره، لا يكاد يجد له نظيرا. ففي كشمير «بيت أصنام، منها خمسة من الذهب مضروبة على خمسة أذرع في الهواء، قد جُعِلت عينا كلّ واحد منها ياقوتتين تساويان خمسين ألف دينار، وعين الآخر قطعة ياقوت أزرق تزن أربعمائة وخمسين مثقالا»، إلى غير ذلك... ولمّا انتصر السلطان محمود، عاد إلى غزنة وبنى مسجدها الجامع، بالموادّ «المفرغة من تلك الأصنام». وبنى قبالته «مدرسة احتوت فيها الكتب من علوم الأوّلين والآخرين». وفي فتح السلطان لحصن سومنات، وهو اسم أعظم أصنام الهند، يطيل ابن خلدون في إيراد تفاصيل عن ممارسة الهنود «جموع الكفر» – كما يسمّيهم – لعقائدهم «الكفريّة». ثمّ يورد الهامّ – وهنا يبرز مركز الثقل المعنويّ في كلّ ما ذكره عن هذه العقائد – وهو أنّ آلهتهم هذه لا تفيدهم، ولا تغيثهم، مثلما يغيث الله المسلمين. «وكان كلّما فتح محمود بن سبكتكين من الهند فتحا أو كسر صنما يقول أهل الهند: إنّ سومنات ساخط عليهم، ولو كان راضيا عنهم لأهلك محمودا دونه. فاعتزم محمود بن سبكتكين إلى غزوه، وتكذيب دعاويهم في شأنه». فغزا سومنات و«قذف الله الرعب في قلوبهم، وفتحها وقتل سكّانها وكسر أصنامها». ومن التصوير التهجينيّ الذي يقدّمه للهنود، إصرارهم على الاستغاثة بأصنامهم، وهم ينهزمون تباعا: «وكانوا يدخلون إلى الصنم فيعنّفونه ويبكون ويتضرّعون إليه، ويرجعون إلى القتال»، إلى أن أفناهم القتل[1]. ولا يخفي إعجابه بالسياسة الثقافيّة التي اتّبعها السلطان محمود. وهي سياسة من جنس سياسة الخليفة العبّاسيّ القادر، وكان قد كتب له بالبيعة[2]. وكان هذا السلطان محسنا للعلماء – دون الفلاسفة وأهل الاعتزال – يفدون عليه من كلّ الأقطار ويكرم وفادتهم[3]. ومن مآثره أيضا – في

١- المصدر السابق ٨/ ص ص ٧٩٦–٨٠٢.

٢- المصدر السابق ٨/ ص٧٨١.

٣- المصدر السابق ٨/ ص ٨٠٩.

نظر ابن خلدون - أنّه «نفى المعتزلة إلى خراسان، وأحرق كتب الفلسفة والاعتزال» بعد أن كان لهم حظوة في الري لدى مجد الدولة[1]. وقد أبدى إعجابه بسياسة القادر، فهو الذي «أعاد إلى الخلافة أبّهتها وجدّد ناموسها»[2].

كما سبق له أن أشار بوضوح في سياسة الخلفاء الذين نالوا إعجابه، إلى «صرامتهم» مع غير المسلمين. من ذلك ما قام به الرشيد من «هدم الكنائس في جميع الثغور، وأخذ أهل الذمّة بمخالفة زيّ المسلمين في ملبوسهم»[3]. وما قام به إدريس في المغرب لمّا استوثق ملكه، فقد «زحف إلى البرابرة الذين كانوا بالمغرب على دين المجوسيّة واليهوديّة والنصرانيّة مثل قندلاوة وبهلوانة ومديونة ومازار، وفتح تامستا ومدينة شالة وتادلا. وكان أكثرهم على دين اليهوديّة والنصرانيّة. فأسلموا على يديه طوعا وكرها، وهدم معاقلهم وحصونهم»[4]. كما أبدى إعجابه بخلفاء المرابطين والموحّدين من البربر للدور الذي قاموا به في الجهاد ضدّ أمم النصرانيّة[1].

لكن يظلّ كلّ هذا التصوّر المذهبيّ التفاضليّ بين الأديان، ثمّ بين المذاهب داخل الدين الإسلاميّ؛ محتاجا إلى مرجعيّة مذهبيّة سلفيّة تسنده. وقد سبق لابن خلدون أن أوضح هذه المرجعيّة من منطلقات نظريّة تضمّنتها المقدّمة - كما رأينا، وبقي أن يوضّح هذه المرجعيّة ويستدلّ عليها إجرائيّا بمنطلقات تاريخيّة تضمّنها القسم التاريخيّ. ولهذه المرجعيّة مقوّمات ثابتة، هي تميّز العرب أصحاب الدين الأول، وتميّز السلوك المثاليّ للسلف منهم - الصحابة والتابعين، ونموذجيّة الخلافة العربيّة الإسلاميّة قبل تدخلّ الأعاجم.

تعدّدت في خطابه التاريخيّ، وكما سبق في القسم النظريّ من عمله، السجلاّت

١- المصدر السابق ٨/ ص ٨٠٤.

٢- المصدر السابق ٦/ ص ٩٢٩.

٣- المصدر السابق ٥/ ص٤٨٣.

٤- المصدر السابق ٧/ ص ص ٢٤، ٢٦.

١- المصدر السابق ١٣/ ص ٣٩٠ و٣٩١.

المكوّنة لحقل دلاليّ بارز، وهو الخصال التي تميّز بها العرب عامّة، وقريش خاصّة، بفضل دينهم. فهو يعرض التركيبة القبليّة لقريش، موضّحا في كلّ مرّة الشرف الذي يتميّز به هذا الفرع أو ذاك اعتمادا على ما تحقّق لخلفه لاحقا من سموّ المكانة أو المنصب أو امتلاك السلطة خاصّة. فعبد مناف مثلا هو «صاحب الشوكة في قريش وسنام الشرف، وهو في عمود النسب الكريم»؛ ومن بني أميّة، سيكون الخليفة عثمان، ومروان بن الحكم و«أعقابه الخلفاء الأوّلون في الإسلام، والملوك بالأندلس»، ومعاوية وعقبه «بين الخلفاء والإسلام بيّن معروف»؛ وأمّا عقب العبّاس وأبي طالب فأكثر من أن يحصى. «والبيت والشرف من بني العبّاس في عبد الله بن عبّاس، ومن بني أبي طالب في عليّ أمير المؤمنين، وبعده أخوه جعفر رضي الله عنهم أجمعين»[١]. وكلّ هذا الشرف موظّف للاستدلال لاحقا على أحقّيّة قريش بالخلافة كما كانت لها أحقّيّة البعثة والنبوّة. وعندما يعرض أوضاع مكّة قبل البعثة، لا يقدّم إلاّ تداول الهدى والضلالة على من ملكوها، بالإضافة إلى تغيّر موازين القوى العصبيّة بين القبائل[١]، دون أن يحدّد الظروف التي تنشئ هذه الوضعيّة أو تلك، وما يصيبها من التغيّر. فتأتي المعاني غائمة في تصوّر «أسطوريّ» للتاريخ «المقدّس» في هذه البقاع، لا يحتفظ منه المتقبّل لا بمسبّبات اجتماعيّة أو اقتصاديّة، أو ثقافيّة – باستثناء الجانب العقديّ الموجّه – ولا بنتائج عمرانيّة واضحة، كما يقتضيه منطق التأريخ للأحداث والبحث لها عن علل تاريخيّة.

وتأتي المرحلة التي يؤرّخ فيها للعصر المعيار في نظره – وهو العصر الإسلاميّ الأوّل – في صورة نموذجيّة لا تشوبها شائبة. وحتّى بعض الشوائب التي أوردها مؤرّخون سنّيّون قبله، بعد تأويلها التأويل المزيل للحرج، تختفي تماما من خطابه، وبعضها يعاود الظهور بعد أن أُدمج في قوانين لا مسؤوليّةَ لأحد عن كيفيّة جريانها.

١- المصدر السابق ٣/ ص ص ٦٧٨–٦٨١.

١- المصدر السابق ٣/ ص ص ٦٨٣–٦٩٩.

فالخلاف الذي جدّ بين ابن مسعود المسؤول عن بيت المال بالكوفة وواليها سعد بن أبي وقّاص، حول السياسة الماليّة المتّبعة، أصبح مجرّد خلاف شخصيّ سببه اقتراض سعد من بيت المال وعجزه عن إرجاع القرض، والسبب الأهمّ هو «دخول العصبيّة بينهما». ولهذا توتّرت علاقتهما «وتلاحيا وتناجيا بالقبيح وافترقا يتلاومان»[1]. وما رُمي به الوليد بن عقبة من سوء السلوك، هو ممّا أشاعه «بعض السفهاء» الذين رأوا شاعرا يغشى مجلسه، يشرب الخمر، «فتحدّثوا بذلك على الوليد لملازمته إيّاه»[2]. وعُزل مع ذلك الوليد وتولّى مكانه سعيد بن العاص. لكنّ الأزمة تواصلت في أهل الكوفة، ولم يوضّح ابن خلدون أسبابها. وكلّ ما يقدّمه هو أنّ «الروادف والتابعة غلبوا على أهل الشرف والسابقة». «فكتب إليه عثمان أن يفضّل أهل السابقة، ويجعل من جاء بعدهم تبعا ويعرف لكلّ منزلته ويعطيه حقّه»[1].

ويُعتبر أهمّ تخريج أوجده لما وقع من الخلافات بين الصحابة، هو ما يتعلّق بالفتنة في عهد عثمان. إنّه يعيدها كلّها إلى عامل العصبيّة. فالمسلمون من سائر العصبيّات كانوا في «ذهول ودهش لأمر النبوّة وتردّد الوحي وتنزّل الملائكة، فلمّا انحسر ذلك العباب، وتنوسي الحال بعض الشيء، وذلّ العدوّ واستفحل الملك؛ كانت عروق الجاهليّة تنبض ووجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم فأنفت نفوسهم منه؛ ووافق أيّام عثمان»[2]. إنّ الأزمة لا تعدو إذّاك التحرّك الطبيعيّ لعامل العصبيّة والتنافس على السلطة المقترن بها، ولا علاقة لها بسياسة عثمان وولاته – كما تقدّم ذلك بوضوح المصادر غير السنّيّة، وتقدّمه بتصرّف وتأويل المصادر السنّيّة السابقة لابن خلدون. وقد تعطّل هذا التحرّك أثناء نزول الوحي وبعده، للدهشة التي أصابت أصحاب العصبيّات؛ ثمّ عندما زالت

١- المصدر السابق ٤/ ص ٩٩٩.
٢- المصدر السابق ٤/ ص ١٠١٦.
١- المصدر السابق ٤/ ص ١٠١٧ و١٠١٨.
٢- المصدر السابق ٤/ ص ١٠٢٦ و١٠٢٧.

الدهشة، انتبه هؤلاء على وقع حقيقة تبدّل الأوضاع التي كانوا عنها ذاهلين، ووجدوا قريشا تحكمهم. **ومن باب الصدف ليس أكثر أن صادفت هذه اليقظة عهد عثمان. أي إنّه لا يدَ له فيها. هكذا – وبكلّ بساطة – يحرّك العامل المتعالي وهو الوحي، وعامل العصبيّة، الناس كما تُحرّك الدُمَى، إذ لا إرادة لهم ولا دور محدّد يؤدّونه، باستثناء دور الانقياد للعامل العصبيّ، بعد أن وقف نزول الوحي.** ويؤكّد ابن خلدون تفسيره هذا، بأن يشفعه بأخبار مفادها شهادة من كُلّفوا بالتحقيق في صحّة الشكاوى التي تقدّم بها الناس في الأمصار ضدّ ولاتهم، حيث أنّهم بعد الانتقال والمعاينة، رجعوا وقالوا: «ما أنكرنا شيئا ولا أنكره أعيان المسلمين ولا عوامّهم»[١]. إلاّ بعض الصحابة، منهم عمّار بن ياسر وأبو ذرّ الغفاري. وسنرى لماذا. وهنا تصبح كلّ الاعتراضات التي واجه بها الناس عثمان من وحي الخيال، وتحت تأثير الحميّة العصبيّة التي رفضت الخضوع لقريش، ووجدت عبر هذه الاعتراضات متنفّسا لها، وهو ما تعكسه «إفاضتهم في النكير على عثمان»[١].

ثمّ إنّ الصحابة الذين أصرّوا على النكير على عثمان وأهمّهم عمّار بن ياسر وأبو ذرّ، كانوا واقعين تحت تأثير «قوم من الأشرار» منهم يهوديّ أسلم ولم يحسن إسلامه، وظلّ يسرّ للإسلام والمسلمين شرّا وهو عبد الله بن سبأ. فهو الذي أكثر من الطعن على عثمان، وهو الذي أدخل عقائد غريبة على العقيدة الإسلاميّة مثل الرجعة. وهو الذي كان يأتي أبا ذرّ ويحرّضه على معاوية في استئثاره بالمال. فضلا عن أنّ أبا ذرّ أفرط في الزهد والتقشّف وأراد حمل الناس على ذلك، و«يأخذ بالظاهر في ذمّ الادّخار بكنز الذهب والفضّة». ثمّ إنّ أبا ذرّ بمحض اختياره أراد أن يخرج من المدينة إلى الربذة، «وأقطعه عثمان صرمة من الإبل وأعطاه مملوكين وأجرى عليه رزقا. وكان يتعاهد المدينة»[٢]. وهذه الأخبار التي يثبتها هي في بنيتها اللغويّة والمعنويّة، تتعقّب الأخبار الماضية المتداولة في كتب التاريخ

١- المصدر السابق ٤/ ص١٠٢٧.

١- المصدر السابق ٤/ ص١٠٢٧.

٢- المصدر السابق ٤/ ص ١٠٢٩.

فتنقضها وتؤسّس بديلا عنها. وهذه الأخبار المنفيّة هي أنّ عثمان نفى أبا ذرّ إلى الربذة، ومنعه من دخول المدينة، وقطع عنه عطاءه المشروع. ولم يكتف ابن خلدون بذلك بل جعل تحميل عثمان مسؤوليّة نفي أبي ذرّ من أعمال الأشرار الذين أشار إليهم سابقا وعلى رأسهم ابن سبأ. وهؤلاء أيضا هم الذين أشاعوا أنّ عثمان أعطى «مروان خمس مغانم إفريقيّة». والصحيح، كما يقول: «أنّه اشتراه بخمسمائة ألف فوضعها عنه». وهكذا تباعا تتحوّل كلّ المآخذ المسجّلة في سياسة عثمان وبني أميّة، إلى مجرّد تحامل من الدخلاء على الإسلام، وجد لدى بعض الصحابة صدى، والأهمّ أنّه صادف استفاقة عامل العصبيّة – بعد الذهول الذي أحدثته البعثة – فتلقّته الجموع، وكانت الأزمة. إذّاك فإنّ هذه المآخذ هي بمثابة السموم التي نفثها هؤلاء الدخلاء، وينبغي لذلك الاحتراز منها ومن مصدرها، حتّى تُحفظ بيضة الإسلام من شرور الآخر الواقع خارج دائرته العقديّة. ويظلّ عهد الراشدين بهذه الكيفيّة في مأمن من الشوائب التي تلحق التجارب السياسيّة البشريّة، كما يظلّ الصحابة متمتّعين بكلّ الحجيّة بما أنّ الله هو الذي «ارتضى للنبيّ أصحابا كان خيارهم قريشا»[1].

وعندما تتفاقم الأزمة، يظهر الدور المحرّك الذي قام به ابن سبأ من جديد، سواء في الكوفة أو البصرة أو مصر، وهي الأمصار الثلاثة التي سيخرج منها الناقمون ويهاجمون الخليفة عثمان في المدينة. وينضاف إليه بعض الذين كانت لهم خلافات شخصيّة بحتة مع عثمان. وفي بداية الفصل الذي عنونه بـ«حصار عثمان ومقتله (رضه) وأثابه ورفع درجته»[2]، يعمد من جديد إلى ذكر الكذب الذي تبيّن بشأن الشكوى من عمّال عثمان، من خلال الزيارات الميدانيّة التي أدّاها صحابة كُلّفوا بالتحقيق في الأمر. وليس هذا التكرار اعتباطيّا، ولا هو ناتج عن سهو، بل هو مقصود لتأكيد سلامة عثمان وكلّ الصحابة من القدح الذي يمكن أن ينشأ في شأنهم. إنّها إعادة تكشف عن توتّر في الخطاب مأتاه حرصه على تأسيس معطيات

١- المصدر السابق ٤/ ص ١٠٣٢.

٢- المصدر السابق ٤/ ص ١٠٣٨ و١٠٣٩.

«جديدة» على أنقاض قديمة، من الصعب زحزحتها نظرا إلى استقرارها في مجال التداول.

ويوظّف مصطلح «الانحراف» السياسيّ، وهو يتحدّث عن الثائرين على عثمان؛ في مقابل مفهوم الاعتدال السياسيّ وهو «لزوم الجماعة» وعدم التفرّق[١]. وقتل هؤلاء المنحرفون الخليفة ظلما، لأنّ المسألة – كما قدّمها – لا تعدو مؤامرة تستهدف الخليفة ووحدة المسلمين[٢]. ثمّ إنّ هؤلاء المنحرفين كما أورد على لسان بعض الصحابة، هم من الغوغاء والعبيد والأعراب الذين «غلبوا على خيارهم»[٣]. وسيتحوّل هذا المعنى إلى لازمة من لوازم تصوّره السياسيّ الاجتماعيّ للسلطة، كما سنرى في القسم الموالي. فكلّما تدخّلت الغوغاء أو السفلة في مسألة الحكم إلاّ وكانت الأزمة وانقلاب الموازين. ويمثّل هذا المعنى في علاقته بشرط الشرف والعصبيّة في السلطة، تلازم الوجه والقفا. فبقدر ما تستقيم الأمور عندما يتولاّها أكثر الناس شرفا وقوّة، تسوء عندما يتولاّها «السفلة».

وفي سائر الفتن والصراعات التي جدّت بين الصحابة والتابعين، بعد ذلك، مثل الجمل وصفّين وظهور الخوارج وبيعة الحسن لمعاوية، إلى غير ذلك... يعيد إنتاج نفس التصوّر التاريخيّ السنّيّ الذي بلوره أعلام المذهب. وهو يختم تأريخه لهذه الفترة منبّها إلى أنّه ينبغي الاحتراس ممّا قد يثبته بعض المؤرّخين من المطاعن في «كبار الأمّة وخيارهم وعدولهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين». كما ينبّه إلى أنّ الأخبار التي تثبت هذا الطعن هي بالضرورة صادرة عن «أهل الأهواء»، ولذلك ينبغي إسقاطها[١]. الأمر الذي يؤكّد لنا من جديد أنّه صدر في صياغة معايير تصحيح التاريخ عن غاية إعلاء المسلّمات المذهبيّة، بعد تحويلها

١- المصدر السابق ٤/ ص ص ١٠٣٢، ١٠٤٠.

٢- انظر المحاورة التي دارت بين عليّ والثائرين من الكوفة والبصرة، بعد عودتهم إلى المدينة. مجلّد ٤/ ص ١٠٤٢.

٣- المصدر السابق ٤/ ص ١٠٦٢ و١٠٦٣.

١- المصدر السابق ٤/ ص ١١٤٠.

إلى قوانين، وبعد توفير الحجيّة التاريخيّة اللازمة لها. فيتحوّل خطابه إلى خطاب **تاريخيّ** المادّة، **فقهيّ** التصوّر.

وعندما نأتي إلى بداية الدولة الأمويّة مع معاوية بن أبي سفيان، نجد خطابه يختلف عن سائر الخطابات التاريخيّة السنيّة السابقة له، من حيث التعامل النقديّ مع هذه الفترة المبكّرة من تاريخ السلف. فقد أثبتت هذه الخطابات – من بين ما أثبتته – التجاوزات الشرعيّة أو السياسيّة التي قام بها معاوية ومن جاء بعده. أمّا في خطابه، فتختفي هذه التجاوزات، أو تخفُت إلى حدّ بعيد، فلا نجد منها إلاّ أصداء باهتة. فقد زالت مبرّرات النظرة التاريخيّة إلى هذه الفترة، واستقرّت صورة الأحداث والمعطيات والأشخاص في مستوى التصوّر السلفيّ النموذجيّ، الذي ينبغي أن يُصحّح التاريخ في شأنه. ولذلك يفتتح حديثه عن حكم معاوية مثبتا أنّه لا يقلّ قيمة عن الخلفاء الراشدين. وأنّ الترتيب الصحيح للفترات والدول يوجب إلحاقه بهم. وتأتي الصورة التي يرسمها له متطابقة تماما مع الصور التي رسمها للخلفاء قبله. أمّا ما يختلف به عنهم، فهو أنّ عهده صادف عودة قانون العصبيّة إلى العمل بعد أن توقّف طيلة الدعوة وفترة الخلافة الراشدة. فمعاوية «لم يطلب الملك ولا أبّهته للاستكثار من الدنيا، وإنّما ساقه أمر العصبيّة بطبعها»[١]. بمعنى أنّه **لم يستبدّ بالسلطة، بل السلطة هي التي استبدّت به،** عندما «اتّفقت الجماعة على بيعته... ونسي الناس شأن النبوّة والخوارق، ورجعوا إلى أمر العصبيّة والتغالب، وتعيّن بنو أميّة للغلب على مضر وسائر العرب، وهو يومئذ كبيرهم، فلم تتعدّه الخلافة»[٢]. وعلى هذا الأساس كان تصرّفه مع أعدائه محكوما بمقتضى العصبيّة والملك الذي حصل له، ولا تجوز مؤاخذته على شيء من ذلك.

ويقف ابن خلدون عند تصرّف قام به معاوية، وأثار ردود فعل مختلفة في الأوساط الفقهيّة، وهو استلحاقه نسب زياد بأبيه أبي سفيان. وجاء خطابه دفاعيّا متوتّرا لا يعدو أن يكون ردّا مباشرا على ما تداوله مؤرّخون قبله من أخبار تدين

١- المصدر السابق ٤/ ص ١١٤١.

٢- المصدر السابق ٥/ ص ٦ و٧.

معاوية بسبب هذا الإجراء، وتمسّ بشرف رجل[1] رأى فيه مؤسّس دعائم الخلافة العربيّة النموذج في نظره. فهذا الخليفة لم يتصرّف بما يخالف الشرع[2]، بل عمل على تصحيح الأوضاع «ووضع حقّ الله موضعه»[1]، عندما تدارك ما لم يقم به أبوه في حقّ زياد. ويؤكّد وجاهة هذا التدارك بإيراد مزايا تفرّد بها زياد ترفعه إلى درجة ذوي العصبيّة الشرفاء الناجعين في حماية ما آل إليهم من الحكم. فيقدّم أدلّة على شرف نسبه، تعكس تصوّره لمفهوم الشرف الطبيعيّ الذي يُتاح لبعض الناس دون بعضهم. فهو «عندما شبّ سمت به النجابة»، الدالّة فطريّا على أنّه من أصل شريف. وأثبت مقدرة فريدة على القيادة وتولّي الأمور، فضلا عن «حسن دينه» وبلاغته في القول. والأهمّ من كلّ هذا هو أنّه نجح في القضاء على مواطن التوتّر السياسيّ والفكريّ. ويتحوّل كلّ «الإرهاب» الذي مارسه زياد في البصرة، والذي فصّلت القول فيه مصادر تاريخيّة كثيرة قبل ابن خلدون، حزما لازما وقضاء على الفساد وعلى ما يمسّ بوحدة الجماعة. قال: «فحذّرهم في خطبته ما كانوا عليه من الانهماك في الشهوات والاسترسال في الفسق والضلال... ووبّخهم وعرّفهم ما يجب عليهم من الطاعة، ومن المناصحة والانقياد للأمّة». ومن المعلوم أنّ ما عبّر عنه ابن خلدون بتوظيف سجلاّت أخلاقيّة، هو في الحقيقة فكريّ سياسيّ. فالبصرة مركز نشاط فكريّ متميّز، ووُجد بها المعارضون السياسيّون وعلى رأسهم

١- بالإضافة إلى موقف الطبريّ المدين لمعاوية في هذا الصدد، نورد موقفا آخر لا نشكّ أنّ ابن خلدون قد اطّلع عليه، وهو موقف المسعوديّ، قال: «وكانت سميّة من ذوات الرايات بالطائف تؤدّي الضريبة إلى الحارث بن كلدة. وكانت تنزل بالموضع الذي تنزل فيه البغايا بالطائف خارجا عن الحضر في محلّة يُقال لها حارة البغايا». **مروج الذهب** ٣/ ص ٦.

٢- أثار هذا الإجراء ردود فعل متفاوتة الحدّة في الأوساط الفقهيّة، وكان المناسبة التي بلور فيها الفقهاء حكم «الولد للفراش وللعاهر الحجر». ومن أكثرهم رفضا لهذا الإجراء، الطبريّ، فهو في كامل السياقات التي تحدّث فيها عن زياد لا يستعمل إلاّ «زياد بن سميّة»، أو «الدعيّ بن العاهرة». انظر تاريخ الطبري ٣/ ص ص ١٩٥، ٢٣٨-٢٣٩؛ مجلّد ٤/ ص ٥٥٦ و٥٥٧.

١- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ١٦.

الخوارج. لكن ظلّت بارزةً في خطابه مواطن نشاز دلاليّ ناتجة عن التحوير الذي أدخله على المعطيات. ويظهر ذلك في التجاور غير المتناسق بين معاني «الطاعة والانقياد للأمّة» مع فرض نظام حضر التجوّل في الليل[١]، ومعاني «الانهماك في الشهوات» و«الاسترسال في الفسق والضلال» و«انتهاك الحُرَم»[٢]. فالأولى تحيل على مجال سياسيّ فكريّ، وهذا هو المعطى الأصليّ الذي غيّبه؛ والثانية تحيل على مجال أخلاقيّ عامّ، وهو البديل الذي أبرزه. ونتيجة لهذا التحوير أصبح «إرهاب» زياد «حزما مشروعا» لفرض الاستقامة، وظهر كلّ المعارضين للسلطة في صورة «السفهاء والدعّار» الذين أراح منهم زياد الناس[١]. والطريف أنّ الخطاب في إشادته بهذه الشخصيّة سيتطوّر في اتّجاه سياسيّ صرف، تبين عنه سجلّات مهيمنة، من قبيل: «كان أوّل من شدّد أمر السلطان»، وكان أوّل من «شيّد الملك»، و«جرّد السيف وأخذ بالظنّة»، و«استكثر من الشُرط فبلغوا أربعة آلاف»، ونظّم الجباية وواصل الفتوح، إلى غير ذلك... وهكذا تصبح هذه الشخصيّة أحسن مثال للمساند «العصبيّ» الصميم لصاحب الملك. فالعامل العصبيّ إذن هو الذي يحرّكها، وليثبت هذا المعنى، لا بدّ أن يثبت قبل ذلك أنّها تمتّ برابطة العصبيّة إلى صاحب الملك.

وتنتج عن إعادة تشكيله لحقائق التاريخ معان خادمة بدقّة لجملة مسلّماته: الأوّل الحفاظ على مسلّمة العدالة المطلقة للسلف بمن فيهم معاوية، والثانية نجاعة أن يستعين صاحب السلطة بعصابته، والثالث نجاعة الاستبداد في تركيز دعائم الحكم، مع اعتبار كلّ المخالفين للسلطة الشرعيّة «مفسدين في الأرض»، واجبةٌ محاربتهم.

١- أمر زياد رئيس شرطته أن «يمنع الناس من الولوج بالليل. وكان قد قال في خطبته: لا أُوتَى بمدلج إلاّ سفكت دمه. وكان يأمر بقراءة سورة البقرة بعد صلاة العشاء مؤخّرة. ثمّ يمهل بقدر ما يبلغ الرجل أقصى البصرة. ثمّ يخرج صاحب الشرطة فلا يجد أحدا إلاّ قتله». المصدر السابق ٥/ ص ١٧.

٢- المصدر السابق ٥/ ص ١٦ و١٧.

١- المصدر السابق ٥/ ص ١٧.

وهكذا عوض أن يكون استلحاق معاوية لنسب زياد محلّ قدح، يرتقي به إلى درجة الورع الدينيّ والحكمة السياسيّة. وتكتمل الصورة النموذجيّة التي يرسمها له. فكلّ ما قام به وجيه ومبرّر بخدمة الأمّة والدين، ويرفعه إلى أن «تُلحق دولته وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم، فهو تاليهم في الفضل والعدالة والصحبة»[1].

ويشكّك ابن خلدون – في هذا السياق – في صحّة حديث «الخلافة بعدي ثلاثون» لأنّه الحديث الذي ينزل بحكم معاوية درجة أو درجات عن حكم الخلفاء الراشدين قبله. والصحيح عنده أنّه لا يختلف عن سابقيه، إلاّ بانتقال السلطة من التشاور إلى الغلبة، تلك التي صادف ظهورها أو عودتها إلى مقتضى العادة، عهده. يقول: «إنّ الخلافة لعهده كانت مغالبة لأجل ما قدّمناه من العصبيّة التي حدثت لعصره. وأمّا قبل ذلك فكانت اختيارا واجتماعا... فكان معاوية أوّل خلفاء المغالبة والعصبيّة».

ويسحب هذا الحكم الذي أثبته لمعاوية على من «كان تلوه في الدين والفضل من الخلفاء المروانيّة ممّن تلاه في المرتبة كذلك، وكذلك من بعدهم من خلفاء بني العبّاس»[1]. كلّ هؤلاء الذين حكموا قبل تدخّل الأعاجم في السلطة هم في مرتبة الخلفاء الراشدين، وإن فرّقت بينهم طريقة تسلّم السلطة. وينتج عن هذا التصوّر المغرق في السلفيّة بتوسيع مرجعيّتها الزمنيّة، إخراج فترات حكمهم في صورة لا تقلّ استقامة وعدالة عن الخلفاء الصحابة. ولهذا يسكت تماما عن المعلومات التي أوردها مؤرّخون قبله[2] حول تقارب عمر بن عبد العزيز مع القدريّة ومع الخوارج[3]. وسيشكّك في صحّة ما تناقله المؤرّخون عن سيرة الخليفة يزيد

١- المصدر السابق ٤/ ص ١١٤٠. يستعمل ابن خلدون بصورة عامّة «زياد بن أبي سفيان» دون إثارة لمشكل النسب الموضوع، لأنّه ينزّهه عن الشكّ في نسبه. انظر المقدّمة ١/ ص ٣٣٥.

١- تاريخ ابن خلدون ٤/ ص ١١٤١.

٢- انظر تاريخ الطبريّ ٤/ ص ص ٦٢، ٧٣.

٣- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ص ١٦١–١٦٥.

الماجن. فبعد أن أورد نماذج موجزة ممّا يُتناقل عنه في مجونه[١]، يثبت جملة من الأخبار تؤكّد أنّها ليست صحيحة وأنّها من وضع خصومه وحاسديه. «كان محسودا في خلاله ومزاحما بكبار عشيرته وبيته من بني عمومته مع لهو كان يصاحبه أوجد لهم به السبيل على نفسه». وفضلا عن ذلك فإنّ المانع من قبولها وتصديقها هو أنّ «الله عزّ وجلّ أعدل من يولّي خلافة النبوّة وأمر الأمّة زنديقا»، كما جاء على لسان محدّث دافع عن يزيد في مجلس الخليفة العبّاسيّ المهديّ، وأثبت هذا ابن خلدون في خطابه[١].

أمّا يزيد الناقص الذي عرف عنه باتّفاق الجميع أنّه قدريّ، وأنّه يقول بالأصول الخمسة المميّزة للمذهب الاعتزاليّ[٢]، فقد همّش هذه المعلومة عنه، مكتفيا في آخر الفصل بالقول: «يُقال إنّه كان قدريّا»[٣]، مع كلّ ما تحمله العبارة من دواعي التشكيك في القول. وحذف الخطبة الهامّة التي ألقاها يزيد عند تولّيه الخلافة، بينما أثبتها بنصّها الطبريّ في تاريخه[٤]. وفيها نقد لسياسة بني أميّة قبله، وإعلان عن

١- يصرّح ابن خلدون أنّه ترك ذكر البيتين الشهيرين اللذين قالهما الوليد عندما قرأ في القرآن: «وخاب كلّ جبّار عنيد» (سورة إبراهيم: ١٥)، وذلك «لشناعة مغزاهما» كما قال. والطريف أنّ مؤرّخين كثرا قبله لم يأنفوا من ذكرهما، ومن تفصيل مظاهر خلاعته ومجونه وتجرّئه على المقدّسات الدينيّة، بما أنّها معطيات واقعة. ومن هؤلاء ابن الأثير، فقد جاء في الكامل في التاريخ ٤/ ص ٢٦٩، «وممّا اشتهر عنه أنّه فتح المصحف فخرج "واستفتَحُوا وخابَ كلُّ جبّارٍ عنيدٍ"، فألقاه ورماه بالسهام، وقال:

تهدّدني بجبّار عنيد فها أنا ذاك جبّار عنيد
إذا ما جئت ربّك يوم حشر فقل يا ربّ مزّقني الوليد»

وانظر في بقيّة أخباره: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** ٢/ ص ٢٦٤؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٤/ ص ٢٢٢ و٢٢٣؛ المسعودي، مروج الذهب ٢/ ص ص ١٩٧-٢٠٠؛ ابن كثير، **البداية والنهاية** ١٠/ ص ص ٢-٣، ٦-٨؛ وممّا جاء فيه: «وأخبار الوليد كثيرة قد جمعها الإخباريّون، مجموعة ومفردة». ص ٧.

١- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ص ٢٢٠-٢٢١، ٢٢٥-٢٢٧.

٢- انظر المسعودي، **مروج الذهب** ٣/ ٢٤٣.

٣- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ٢٣٨.

٤- **تاريخ الطبريّ** ٤/ ص ٢٥٥ و٢٥٦؛ وأثبت قسما منها ابن الأثير في تاريخه ٤/ ص ٢٦٩ و٢٧٠.

السياسة التي يعتزم اتّباعها مع الرعيّة، مع الإقرار بحقّ الرعيّة في التدخّل لتنحيته عن السلطة إن هو لم يخدم مصالحهم. والجدير بالملاحظة أنّ ابن خلدون يصرّح في أكثر من موضع بأنّه ينقل عن الطبريّ فيما يتعلّق بالدولة الأمويّة[١]. وبتصريحه هذا مع حذفه هذا وغيره، يؤكّد أنّه بصدد عمليّة غربلة «مذهبيّة» للأخبار حتّى تستقيم صورة الفترة المرجع، فترة السلف الصالح. وهنا نذكّر بأنّ ما عرضه في المقدّمة من مسألة تأثير الانتماء المذهبيّ في نوعيّة الأخبار عند المؤرّخ، ليس المقصود بها كلّ انتماء، بما في ذلك الانتماء السنّيّ، بل بمعنى الانحراف عن الوضع الصحيح والمرجع والمعيار، وهو وضع أهل السنّة والجماعة. فالخبر الذي يمسّ بالثوابت السنّيّة في كلّ أبعادها قد يكون وراءه انحراف مذهبيّ، والتصحيح إذّاك هو حماية هذه الثوابت وتعديل التاريخ لينهض بذلك، وهو تحديدا ما قام به. كما أنّنا نتبيّن جيّدا عبر عمليّة الغربلة هذه، لماذا حرص على تخليص الأخبار من معيار التعديل والتجريح، بجعله ثانويّا. إنّه لا يعني بالمرّة البعد المعرفيّ المستقلّ للمعلومة التاريخيّة بعرضها على القوانين الاجتماعيّة المستقلّة أيضا، بل يعني أساسا ضرورة نفي الأخبار المحرجة «للضمير السنّيّ»، حتّى وإن صدرت عن أعلام محقّقين مثل الطبريّ. **إنّ ما يردّ به ابن خلدون أخبار الطبريّ «المحرجة» والمرغوب عنها، هو طبائع العمران التي صاغها على معايير مذهبيّة في جوهرها، تعلو على معيار الناقل، وتستقرّ في معيار «المنقول»، فتنهض بوظيفة «تسنين»[١] التاريخ، بجدارة تفوق جدارة تعديل أصحاب المذهب غير المجرّح فيهم.** وكما ذكرنا سابقا، **فإنّ درجة الانغلاق، التي وصل إليها الفكر السنّيّ «الفقهيّ»، وتضخّم مفهوم التقديس، والرغبة في إحاطة الثوابت المذهبيّة بأسيجة ناجعة ونهائيّة، هي العوامل التي اقتضت صياغة القوانين التي أعلنها في فهم الوجود الاجتماعيّ وفي التأريخ له.**

١- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ٣٠٣.

١- نذكّر أنّنا نستعمل هذا المصطلح – كما جاء في بعض المصادر القديمة – بمعنى الالتزام بالمنطلقات السنّيّة.

وتتواصل كيفيّة تعامله مع الفترة المرجع، في العهد العبّاسيّ بنفس الطريقة. فالخليفة المنصور الذي اعتبره في قيمة مالك بن أنس من حيث العلم والعدالة، في المقدّمة كما رأينا، يكتب وصيّة لخلفه المهديّ، هي بمثابة الملخّص لجملة القيم والمعايير التي أشاد بها في كامل كتاب العبر. وأهمّها، حسن التصرّف في الأموال، وعدم الإسراف، وتقديم ذوي العصبيّة «فإنّ عزّه من عزّهم»، والالتزام بشرع الله في السياسة لأنّ «السلطان حبل الله المتين وعروته الوثقى ودينه المقيم»، وضرورة «الإيقاع بالملحدين وقمع المارقين منه (أي حبل الله)»، ومعاقبة الخارجين عنه، والالتزام بالعدل وعدم الشطط وحفظ أموال الرعيّة، وحفظ الجند وما يلزمهم[١]. فهذه الوصيّة تثبت بنصّها، رغم طوله النسبيّ، نظرا إلى ما تمثّله من دعم للثوابت المذهبيّة؛ بينما تُلغى خطبة يزيد الناقص، بسبب تمثيلها منطقا آخر للسلطة، وتصوّرا آخر للعقيدة.

وفي تأريخ ابن خلدون لفترة حكم المأمون بكلّ ما تضمّنته من الأحداث والاضطرابات والإنجازات، يسكت تماما عن أهمّ حدث ميّزها وهو **المحنة** التي وقعت بين هذا الخليفة وأصحاب الحديث[٢]، بينما توسّع الطبريّ في الحديث عنها وأثبت النصوص التي أنشأها المأمون في محاسبة أهل الحديث ومحاجّتهم[٣]. وسكوته غريب لأنّها محنة «شاذّة»، ذهب ضحيّتها أعلام من مذهب أهل السنّة والجماعة، وهم الذين كانوا – في تحالفهم مع سلطة الخلافة – يمتحنون غيرهم من علماء الكلام. وكان من المنتظر في خطابه أن يشذب مثل سائر المؤرّخين ما قام به المأمون، وإن كانوا كثيرا ما يبرّئونه من المسؤوليّة، ليلقوها بكلّ ثقلها على كاهل «أهل البدع» من المعتزلة. كما سكت عمّا ميّز هذا الخليفة من تطوير لحركة الترجمة، واعتناء بالعلوم العقليّة اعتناءً فاق ما هو معهود من خليفة عبّاسيّ

١- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ص ٤٣٣-٤٣٦.
٢- انظر المصدر السابق ٥/ ص ص ٥٠٦-٥٤٥.
٣- **تاريخ الطبريّ** ٥/ ص ص ١٨٦-١٩٥؛ وذكرها أيضا ابن الأثير، لكن مع حذف رسائل المأمون، ج ٥/ ص ص ٢٢٢-٢٢٦.

قرشيّ[1]. لقد غيّب كلّ هذه الجوانب وغيرها[1]، لأنّه يحرص على تكريس معاني السلف الصالح مع الخلفاء الذين وضعهم في مرتبة لا تكاد تقلّ عن مرتبة الخلفاء الراشدين. **وبذلك فهو يقوم بإعادة تشكيل التاريخ عن طريق تحويره وتعديله لخدمة مسلّمات مذهبيّة، في الوقت الذي يعلن فيه أنّه سيقوم بتصحيح التاريخ.**

إنّ المسلمين الأوائل هم القدوة وهم المثال في نظره. وستظلّ نظرته إلى سائر الأقوام محكومة بنزعة مقارنيّة. ويأتي خطابه مشدودا بشكل متكرّر إلى عمليّات المقارنة المعياريّة. فهو يتحدّث عن البربر، عن أصلهم وعن خصالهم، فينحرف به الخطاب إلى خصال العرب التي جعلت هؤلاء البربر يدّعون انتسابهم إليهم. يقول: «وأُعجبوا بالدخول في النسب العربيّ لصراحته وما فيه من المزيّة بتعدّد الأنبياء ولاسيّما نسب مضر وأنّهم من وُلد إسماعيل بن إبراهيم بن نوح بن شيث بن آدم، خمسة من الأنبياء ليس للبربر إذا نسبوا إلى حام مثلها مع خروجهم عن نسب إبراهيم الذي هو الأب الثالث للخليقة... مع ما في العروبيّة أيضا من عزّ التوحّش والسلامة من مذمومات الخلق بانفرادهم في البيداء»[2]. ولئن كانت للقبائل البربريّة المنعزلة في البيداء، خصال «العروبيّة» هذه[3]، فإنّ مزيّة النبوّة ظلّت

١- الجدير بالملاحظة أنّ المعاني التي غيّبها ابن خلدون في تأريخه لدولة المأمون، قد وردت في قالب إشارات عابرة في سياقات ثانويّة لا تبرز أمام المتقبّل. ففي سياق تعريفه بعلم الكلام تحدّث عن بدعة القول بخلق القرآن التي «لُقّنها بعض الخلفاء» (دون أن يذكر المأمون)، و«خالفهم أئمّة السلف، فاستُحلّ لخلافهم أيسار كثير منهم ودماؤهم» (المقدّمة ٢/ ص ٨٣٣)؛ وفي سياق تأريخه لدولة اليونان أشار بشكل خاطف إلى استحضار المأمون لكتب الحكمة اليونانيّة (التاريخ ٣/ ص ٣٨٨)؛ ممّا يخلق توتّرا في خطابه: فالموادّ التاريخيّة التي يحرص على حجبها، تظهر هامشيّةً هنا وهناك حاملةً دليل إعادة تشكيل الخطاب لهذه المادّة.

١- نرى من المفيد تخصيص دراسة مقارنيّة بين كيفيّات تأريخ كلّ من الطبريّ وابن الأثير وابن خلدون، لمختلف «اللحظات الحرجة» في التاريخ الإسلاميّ. وما يمكن أن نقدّمه مبدئيّا في هذا الموضوع هو أنّ دائرة الانغلاق والتشدّد في الحديث عن الموقف المخالف، ما فتئت تضيق إلى أن استحكمت مع ابن خلدون.

٢- تاريخ ابن خلدون ١٣/ ص ٨.

٣- المصدر السابق ١٣/ ص ١٢٤.

تنقصهم، لأنّ ذلك «فضل يؤتيه الله من يشاء»[1]. ومن هنا حقّ للعرب «جنود الله المسلمين»[2] أن يفتحوا مناطق البربر وينقلوا إليهم كلمة الله. وظلّ وجود العرب المسلمين ضروريّا فيها إلى أن «خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم». ولمّا انحسر الملك العربيّ عنها، كان البربر قادرين على مواصلة النهوض بالدين، «فلم تنسلخ الملّة بانسلاخ الدولة ولا تقوّضت مباني الدين بتقويض معالم الملك، وعدا من الله لن يخلفه في تمام أمره وإظهار دينه على الدين كلّه»[1].

٤. ٣. التاريخ تاريخ العصبيّات

انفرد ابن خلدون ببنية اختارها لتاريخه، وهي البنية «العصبيّة». فجاءت الموادّ التاريخيّة فيه، موزّعة لا حسب توالي السنوات والعصور التي عاشتها مختلف الدول والأقوام في تعاصرها، كما هو الشائع في الكتابة التاريخيّة؛ بل حسب العصبيّات التي كان لها ملك تحديدا. وقسّم هذه العصبيّات في إطار الطبقات الأربع العربيّة. في كلّ مرّة يتناول طبقة ويتتبّع كيفيّة تداول الملك فيها، وكيفيّة تفرّع قبائلها وما استمرّ وما انقطع، مع التأريخ للأقوام الأعاجم الذين عاصروها. وبيّن البرنامج المتّبع في كتابه، كما يلي: أوّلا الطبقة الأولى من العرب، وهم العرب العاربة، بذكر «أنسابهم ومواطنهم وما كان لهم من الملك والدولة». ثمّ الطبقة الثانية، وهم العرب المستعربة، من بني حمير بن سبأ؛ بذكر «أنسابهم وما كان لهم من الملك باليمن في التبابعة وأعقابهم». ثمّ يتمّ ذكر معاصريهم من العجم وهم ملوك بابل من السريانيّين، وملوك الموصل ونينوى من الجرامقة، والقبط وملوكهم بمصر، وبنو إسرائيل ودولهم ببيت المقدس، والفرس ودولهم الأولى والثانية، واليونان ودولهم، والروم ودولهم. ثمّ يؤرّخ للطبقة الثالثة، وهم «العرب

١- المصدر السابق ١٣/ ص ٨.

٢- تاريخ ابن خلدون ١٣/ ص ٢٣؛ ويستعمل ابن خلدون أيضا تسمية الأنصار من الأوس والخزرج، «أنصار الله». مجلّد ١١/ ص ٥.

١- المصدر السابق ١٣/ ص ٢٠ و٢١.

التابعة للعرب من قضاعة وقحطان وعدنان وشعباهما العظيمان ربيعة ومضر»، وذلك كما يلي: قضاعة وأنسابهم وما كان لهم من الملك، ثمّ عدنان وأنسابهم وما كان لهم من الملك، قبل الإسلام وبعده، «وما أكرمهم الله به من الخلافة والملك»، بدءا بالدعوة في عهد الرسول، ثمّ العهد الراشدي، يليهما ذكر بني أميّة ثمّ الشيعة ثمّ بني العبّاس، إلى أن نصل إلى مختلف الدويلات والإمارات التي قامت بها عصبيّات مختلفة من العرب ومن العجم. ثمّ يكون التأريخ للطبقة الرابعة من العرب، «وهم المستعجمة ومن له ملك بدويّ منهم بالمغرب والمشرق». ثمّ البربر ودولهم بالمغرب[1]. وكلّ عصبيّة من العصبيّات المؤرّخ لها، يتتبّعها في تقدّمها الزمنيّ من البداية إلى النهاية. ونجده في عرضه لبرنامجه، يكرّر استعمال الربط بين العصبيّة والأخرى بعبارة «ثمّ نرجع». أي إنّ البنية العامّة للكتاب تخضع لجملة تواريخ شبه مستقلّة في دوائر هي دوائر العصبيّة في اقترانها بالملك. ويستدعي هذا البرنامج وهذه البنية، جملة من الملاحظات:

- إنّ التخطيط العامّ، توجّهه مسألة الحكم والسلطة منذ أقدم العصور إلى عصره وإلى ما بعده، حسب تصوّره. فالتاريخ هو تاريخ السلطة ليس أكثر. وهو في هذه الناحية لا يختلف في شيء عن التصوّر التقليديّ للتاريخ كما ساد في العصور القديمة وفي عصره. وهذا ما عبّر عنه نظريّا في المقدّمة عندما جعل الحكم أو السلطة **مركزا**، وكلّ الظواهر الأخرى في الاجتماع البشريّ **الأطراف**. فهو في تاريخه لا يفعل إلاّ أنه يطبّق ما سبق أن أقرّه واستدلّ عليه نظريّا.
- كما توجّه التخطيط العامّ، مسألةُ العصبيّات الحاكمة. فلا مشروعيّة لسلطة لم تقم بها عصبيّة معيّنة. وسنرى كيف يتعامل في تاريخه مع الحركات وأشكال الحكم التي لم تكن خاضعة لهذا الشرط. فضلا عن ذلك فإنّ مسألة العصبيّة في تصوّره وفي تطبيقه على حدّ السواء، لا علاقة لها ببعد اجتماعيّ وصفيّ، بل هي معيار موازين القوى السائدة. والعصبيّة الأقوى هي التي يجب أن يكون

١- المصدر السابق ٣/ ص ص ٣٠-٣٢.

لها الحكم، قياسا على النموذج التاريخيّ الدينيّ الذي تجلّى في بعثة محمّد وفي «ملك قريش»، وتبريرا لواقع سلطويّ سائد. ولذلك فإنّ آراءه السياسيّة لن تتجاوز الحدود الفقهيّة التبريريّة، البعيدة عن أن تكون أرضيّة صالحة للتطوير في اتّجاه صياغة نظريّة أو نظريّات سياسيّة تضرب بجذور في العمق الاجتماعيّ الإنسانيّ لمسألة السلطة.

- إنّ العدول عن الترتيب المعهود في بنية كتب التاريخ، وهي البنية الزمنيّة المنطلقة من الماضي في اتّجاه الحاضر، هو إعادة ترتيب لمراكز الثقل في التاريخ من تنظيم يعتبر الأحداث وزمن حدوثها، وهو التنظيم الذي يشدّ المتقبّل العاديّ، إلى آخر يعتبر الأسر والعصبيّات الحاكمة، الناجح منها والفاشل، مع البيان الإجرائيّ لشروط النجاح، وأسباب الفشل. وهذا التنظيم يهمّ بدرجة أولى أصحاب السلطة أو المعنيّين بها. فلا يخرج إذّاك كتابه عن الآداب السلطانيّة. وهو من هذه الناحية مجرّد تطوير ومزيد إحكام لكتب «مرايا الملوك».
- لا تختلف العصور والتجارب البشريّة عن بعضها البعض بحكم تغيّر الزمن، إنّها تتشابه «تشابه الماء بالماء» – كما قال في المقدّمة. ولذلك لا تبرز حقيقتها في نظام التوالي الزمنيّ – فهذا لا قيمة له – بقدر ما تبرز في نظام الدوائر الذي سبق أن أوضحه من خلال ما اعتبره دورة حياة قارة لكلّ تجربة، بين نشأة وتطوّر وفناء. فالدورة التي وقعت في عصور متقادمة، هي نفس الدورة التي تقع في عصور قريبة منّا. وهذه حقيقة التاريخ عنده.
- يمثّل العرب في كلّ مرّة، مفتتح المفاصل الكبرى للكتاب، ثمّ يأتي ذكر من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. فالتاريخ هو تاريخ طبقات النسب العربيّ، ثمّ ما يزامنه من الأحداث ومن يزامنه من الأقوام. وفي هذا المستوى تتجلّى النظرة المعياريّة التي يصدر عنها في تمثّله للتاريخ وفي جعل المتقبّل يتمثّله على طريقته.

في إطار هذه البنية النصيّة والذهنيّة التي جاء عليها عمل ابن خلدون، سترد

كلّ التفاصيل التاريخيّة التي تضمّنها. ولعلّ البنية في خصائصها النصيّة هذه، هي التي كانت السبب في عدم شيوع تاريخه من بعده، كما شاعت كتب الطبريّ، والمسعودي، وابن الأثير وغيرهم... إنّ العائق بين هذا العمل والمتقبّل العاديّ هو أنّه يشوّش عليه نسق توالي الأحداث في الزمن ويفرض عليه نسقا آخر، هو نسق «عصبيّ-سلطويّ» لا يدخل في عاديّ اهتماماته. ولا يمكن أن يُفهم خطابه إلاّ باستحضار صنفين من المتقبّلين: الأوّل مقصود بالذات، وهو الخاصّة في ما تفيدهم به البنية، بما احتوته من «نصائح» في الملك على طريقته؛ والثاني مقصود بالعرض، وهو العامّة والمثقّفون، في ما ينبغي أن يصحّحوا به فهمهم للتاريخ وللحاضر، باعتبار ما قدّمه لهم من حقائق. وبين الصنفين يرد القاسم المشترك، إنّه جملة «العبر» القادرة على إنشاء عمران سليم، تحكمه نفس المعايير التي اجتهد في بلورتها و«تفعيلها».

ومن الملاحظ أنّ هذا التخطيط الذي اختاره، قد أوقعه في هنات بنيويّة، كان من نتائجها الإطالة المُعيقة أحيانا للاستفادة من الكتاب في مجمله. فعندما يرتّب المؤرّخ كتابه على أساس التوالي الزمني، يتجنّب بطبيعته الوقوع في التكرار لأنّ الأحداث بظروفها وفواعلها لا تتكرّر، فتتّخذ بالنسبة إلى الناظر فيها خطّا تصاعديّا سهل التتبّع. أمّا عندما رتّب ابن خلدون كتابه على أساس العصبيّات الحاكمة، ذاكرا في كلّ مرّة ما يتعلّق بتاريخ تلك العصبيّة من الأحداث والظواهر والمعطيات، فإنّ نقاط الالتقاء والتقاطع فيها بين العصبيّتين فأكثر وارد بل محقّق. فالحدث الواحد تشارك فيه أحيانا أمم وعصبيّات مختلفة، ممّا يجبره على تكرار ذكره في سياقات تأريخه لكلّ عصبيّة منها. والأمثلة على هذا عديدة نكتفي بالإحالة منها على السياقات التالية: قصّة العبّاسة أخت الرشيد مع جعفر البرمكيّ[1]، وثورة الزنج[2]، وتحرّكات القرامطة[3]، وأحداث وقعت في عهد الخليفة القادر تعاد بحذافيرها تقريبا، منها

١- المصدر السابق ١٠/ ص ٩٣٧؛ ومجلّد ١١/ ص ١٤.

٢- المصدر السابق ٥ / ص ص ٦٣٦-٦٤١، ٦٤٦-٦٥٨، ٦٥١-٦٦٨؛ ومجلّد ٧/ ص ص ٣٦-٤٣.

٣- المصدر السابق ٥ / ص ص ٧٠٤-٧٠٨؛ ومجلّد ٧/ ص ص ١٨١-١٩٥.

إشهاد القادر العلماء على ادّعاء العلويّين لنسبهم[١]، والفتنة التي حدثت بوفاته[٢]، وحدث إحراق كتب المعتزلة والفلاسفة في عهد السلطان محمود[٣]، والأمثلة عديدة لمن شاء تتبّعها.

ومن الهنات أيضا إدخال بعض التحوير على توالي فترات الحكم في العصبيّة الواحدة. فابن خلدون يطبّق بدقّة المفاهيم السياسيّة التي بلورها في القسم النظريّ، ومدارها شرط العصبيّة القويّة في امتلاك السلطة وممارستها. وعلى هذا الأساس أخرج ذكر الخلفاء العبّاسيّين الذين فقدوا سلطتهم العمليّة واستبدّ بهم الأعاجم، من سياق التأريخ لعصبيّة بني العبّاس في بغداد، ليلحقهم بشكل ثانويّ بسياقات تأريخه للعصبيّات التي استبدّت بهم، ويمثّلها بنو بويه والسلاجقة. ولا يُفهم هذا التحوير في الخطّة المتّبعة، إلاّ بالانتباه إلى مدى الترابط بين المقدّمات النظريّة عنده، والمادّة التاريخيّة التي يثبتها. فتلاحم نصوص تأريخه للعصبيّة الواحدة كما اختار، هو من تلاحم القائمين بها وقوّتهم التي تتجلّى في الواقع التاريخيّ. وانشطار نصوصه هو من الانشطار والضعف اللذين يصيبانها. ففي القسم المخصّص لبني العبّاس يقف عند الخليفة المتّقي، أي قبل استيلاء بني بويه على بغداد، معتبرا أنّ الخليفة إلى ذلك الحدّ لا يزال يمارس سلطته التي ترفعه إلى مصافّ ملوك العصبيّة التي يترجم لها. ثمّ تتفرّق أخبار من جاء بعده من الخلفاء العبّاسيّين بدءا بالمستكفي، في القسمين اللذين يهمّان دولتي بني بويه والسلاجقة[١]، رغم أهميّة البعض من هؤلاء المتأخّرين مثل الخليفة القادر، باعترافه هو نفسه. فهو يقول عنه: «ثمّ توفّي القادر... وكانت الخلافة قبلها قد ذهب رونقها بجسارة الديلم والأتراك عليها. فأعاد

١- المصدر السابق ٦/ في ص٧٥٧، ثمّ في ص ٩١٩.

٢- المصدر السابق ٦/ ص ص ٩٢٩-٩٣٢؛ ومجلّد ٨/ ص ١٠٢٦ و١٠٢٧.

٣- المصدر السابق ٨/ ص ص ٧٨٣، ١٠٢٠.

١- انظر المجلّدين ٥ و٦، ص ص ٣٦٩-٨٢٥؛ وخاصّة فصل «الخبر عن الخلفاء من بني العبّاس أيّام الفتنة، وتغلّب الأولياء وتضايق نطاق الدولة باستبداد الولاة في النواحي من لدن المنتصر إلى أيّام المستكفي». مجلّد ٥/ ص ص ٥٩٣-٥٩٧.

إليها أبّهتها وجدّد ناموسها، وكان له في قلوب الناس هيبة»[١]. وكان المفروض أن يبيّن مظاهر هذه «الأبهة» وهذا «الناموس»، لكنّنا لا نظفر بذلك. وكذا الشأن بالنسبة إلى الخليفة المقتدي، فقد كانت له «قوّة وهمّة، لولا أنّه كان مغلوبا. وعظمت عمارة بغداد في أيّامه»[١]. فلا نجد تفاصيل عمّا يتعلّق بسياستهما، لأنّها جاءت في المرحلة التي صادرها نصيّا كما صادرها «عصبيّا»، وهي مرحلة ضعف العصبيّة القرشيّة.

لقد كان واضحا في تطبيق معاييره على التاريخ، لا العربيّ الإسلاميّ فقط، بل العالمي أيضا. إنّه لا يؤرّخ إلاّ للأقوام الذين كان لهم ملك، ومرّوا بالأطوار التي حدّدها. وهو في هذا يعيد نفس التصوّر المهيمن على الكتابة التاريخيّة قبله وفي عصره، كما ذكرنا سابقا؛ لكنّ إضافته الخطيرة في هذا الصدد، هي اتّخاذ السلطة التي تقوم بها العصبيّة القويّة معيارا لتقييم التجارب السياسيّة مطلقا. وهنا نجد خطابه يتفرّد بمعان جديدة، مفادها التحامل على التجارب التي خالفت «قانونه»، أو التحقير من شأنها. لقد كانت مرجعيّته في هذه النظرة التقييميّة، مرجعيّة فقهيّة سلطويّة، أساسها: ما لم تقم في العمران سلطة قويّة مستبدّة، وهذه القوّة شرطها العصبيّة الغالبة، «سيُجلب ناعق الفتنة من كلّ مكان»[٢]. فكلّ حالات الحكم التي نشأت على غير العصبيّة هي حالات «غير شرعيّة» وغير مجدية حسب نظره.

ويورد في مواطن متفرّقة من تاريخه، استدلالات واقعيّة على ما ذهب إليه، منها أنّ الإسكندر لمّا استولى على فارس، أراد أن تستمرّ سلطته عليها وألاّ يجد معارضة من أهلها، فنصحه مستشاره أن يسند الحكم إلى الأسافل منهم، فلن تقوم لهم إذّاك قائمة. قال: «وأشار عليه معلّمه أرسطو بأن يجعل الملك في أسافلهم لتتفرّق كلمتهم ويخلص إليه الأمر». وبمناسبة هذه النصيحة، يذكّر في استطراد –

١- المصدر السابق ٦/ ص ٩٢٩.

١- المصدر السابق ٦/ ص ٩٩٤.

٢- المصدر السابق ١٣/ ص ٥٧٣.

لا تُفهم وظيفته إلاّ بالإقرار بوجاهة الرأي المستشهد به - بأنّ أرسطو «هو كبير حكماء الخليقة غير منازع»[1]، ومن قيمة «الناصح» تكون قيمة «النصيحة».

ومن هذه الاستدلالات أيضا، أنّ ثورة الزنج التي أدخلت ضيما على الخلافة العبّاسيّة، والتي خالف مذهبها «السنّة»، هي بفعل دَعِيّ نسب، تعاون مع «العبيد من الزنوج وأفسدهم على مواليهم، ورغّبهم في العتق، ثمّ في الملك»[1].

ومنها، أنّ الأزمة التي حدثت في دولة بني أبي الحسن الكلبيّين في القرن الرابع، في صقليّة، أسبابها عائدة إلى تدخّل العبيد والبربر في مسألة الحكم، وفي استجابة الأمير لرغبات الثائرين من الرعيّة في الانتقام ممّن ظلمهم، وفي التحوّل غير المبرّر لرغباتهم وقراراتهم. فكانت النتيجة، حسب عبارته، أن «اضطربت الأمور وغلب السفلة على الأشراف»[2]. وكثيرا ما يتردّد هذا المعنى في وصفه للتحوّلات التي تطرأ بين «الشرف» و«السفالة». فالعرب بعد أن فقدوا غلبتهم على سائر الأقوام المفتوحين، اندرجوا في عاديّ أحوال الرعيّة في الملك، و«اختلطوا بالهمج»[3].

ولا يكاد يذكر تحرّكا قامت به الرعيّة لهذا السبب أو ذاك، ولا يستعمل معه اسما تهجينيّا، وهو «الغوغاء». من قبيل: «اضطربت العامّة وثار الغوغاء»، و«الشرار من الغوغاء»، و«اشرأبّ الغوغاء من أهل البلد إلى الثورة»، و«اجتمع إليه أشياع الموحّدين وزعانف الغوغاء والجند»، و«تقبّض على جماعة من الغوغاء نقباء على من تحت أيديهم ممّن يُتّهم بالمداخلة في التوثّب»، و«ادّعى أنّه الفاطميّ المنتظر عند الأغمار»[4]، إلى غير ذلك من هذه التسميات وما يجري مجراها من

١- المصدر السابق ٣/ ص ٣٨٢.

١- المصدر السابق ٧/ ص ٣٨.

٢- المصدر السابق ٧/ ص ٤٤٨ و٤٤٩.

٣- المصدر السابق ١١/ ص ٥.

٤- المصدر السابق ١٠/ ص ٨٨٩؛ ١١، ص ٤٦٨؛ مجلّد ١٣/ ص ص ٥٧٦، ٥٧٣، ٦٠٣، ٦٠٥؛ مجلّد ١٢/ ص ٦٨٩.

أسماء التحقير. لقد أوضح في المقدّمة، السلبيّة القصوى للرعيّة في تصوّره للسلطة. فمبرّر ضرورتها، الحكمة الإلهيّة. وكيفيّة تولّيها موكولة إلى القويّ من العصبيّات. والاستشارة لأهل الحلّ والعقد من العصبيّة الغالبة فقط، وممارستها ينبغي أن تكون بالاستبداد والقوّة. إذّاك يصبح أيّ تحرّك للعامّة، أو تدخّل لها في شؤون الحكم «مرضا عمرانيّا».

وفي المقابل ترد أحسن النماذج في التاريخ، من استيلاء العصبيّات القويّة في كلّ عصر وفي كلّ مجتمع على السلطة. وقد بيّن مظاهر فشل تجارب سياسيّة قامت على غير أساس العصبيّة. مثل حركة المطوّعة في بغداد، وحركة الزنج، وحركة الخوارج، والقرامطة وغيرهم... فهي حركات في نظره تفتقد إلى أهمّ عنصر لامتلاك حقّ تسيير الناس، وهو القوّة العصبيّة التي ينقاد لها الناس بطبيعة الأحوال.

فالمطوّعة لمّا ظهروا ببغداد إبّان الفتنة بين الأمين والمأمون، لم تأت حركتهم أُكلها، ولا توصّلت إلى فرض الأمن، بل على العكس من ذلك نافست أهل العصبيّة على «حقّهم» المشروع، ولذلك سعوا إلى القضاء عليها، و«سهل عليهم» ذلك[1]. وقد سبق له أن حسم في أمر المطوّعة في المقدّمة، وجزم بأنّهم قاموا بدور ليس من مشمولاتهم، ولا تتوفّر فيهم شروطه، كما رأينا.

أمّا الخوارج، فقد أكّد ظاهرة الفشل التي صاحبت كلّ تحرّكاتهم في المشرق. فلم يقيموا دولة إلى جانب الأمويّين أو العبّاسيّين. وقد عقد فصلا خاصّا بالخوارج[2] أورد فيه تكرّر خروجهم على «الجماعة»، مبرزا الفشل الذريع الذي كان يؤول إليه في كلّ مرّة، بسبب عدم خضوع حركتهم للمنطق العصبيّ. ويبرُز بشكل واضح في خطابه انتماؤهم القبليّ المختلف، فهذا من طيء وهذا من أشجع وذاك من تميم وذاك من عبد القيس، وذاك من بني رياح، إلى آخره... وأجمل حركتهم في أنّ منهم من كلّ قوم مجموعة. فلم تنشأ المطالبة «الطبيعيّة» بالسلطة

١- المصدر السابق ٥/ ص ص ٥٢٤-٥٢٦.

٢- المصدر السابق ٥/ ص ص ٣٠٣-٣١٧.

في طرف دون البقيّة، بحكم غلبته عليهم بالشرف وبالعصبيّة. ولعلّه من غير الطبيعيّ عنده أن يتدافع هؤلاء الإمارة، فيرميها كلّ إلى الآخر. إنّ هذا النموذج في السلطة هجين مقارنةً بالقاعدة العصبيّة عنده. وهو لذلك غير قادر – في نظره – على ضبط أمور المجتمع، والقيام بشؤون الدين. ورغم أنّه ينقل بكثرة عن الطبريّ، فإنّه في كيفيّة تأريخه للخوارج، حذف كلّ الأخبار التي تفيد بطولاتهم، أو التزامهم بالعدل، أو استفزاز السلطة القائمة لهم، أو نجاحهم في إقناع هذا الطرف أو ذاك من ذوي المكانة في الدولة. وهي الأخبار التي أثبتها الطبريّ قبله. من ذلك أنّ مطرّفا بن المغيرة، لم يتعاون مع الخوارج ولم يقتنع برأيهم[1] – كما أثبت الطبريّ[2]. وفي أحسن الحالات، فإنّ مطرّفا، مشكوك في نسبته إلى المغيرة: الحجّاج يقول: مطرّف ليس بولد للمغيرة وإنّما هو ابن مصقلة الحرّ، لأنّ أكثر الخوارج كانوا من ربيعة ولم يكن فيهم من قيس»[3]. ونفى التقارب الذي أثبته الطبريّ في شأن عمر بن عبد العزيز والخوارج[4]، وذلك بأن أورد حوارا بين الطرفين ينتهي بتبكيت الخوارج، وخروج البعض منهم عن صفّهم والالتحاق بالجماعة[5]. ويختم حديثه عن هذه التحركات بأنّه لم يكن من ورائها طائل: «وانقرضت كلمة هؤلاء بالعراق والشام، فلم يخرج بعد ذلك إلاّ شذّاذ متفرّقون يستلحمهم الولاة بالنواحي... ثمّ لم يزل أمرهم في تناقص إلى أن اضمحلّت ديانتهم وافترقت جماعتهم»[6]. فالذي يصدر عنه في تأريخه لهذه الحركة، هو الإثبات العمليّ لصحّة نظريّته في السلطة وفي الاجتماع والافتراق، وغيرها من المسائل، بتشكيل التاريخ تشكيلا وظيفيّا. فجاء عمله في جوانب عديدة متخلّفا عن تواريخ

١- المصدر السابق ٥/ ٣٣٥.
٢- تاريخ الطبريّ ٣/ ص ص ٥٩٢–٦٠١.
٣- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ٣٤٢.
٤- تاريخ الطبري ٤/ ص ٦٢.
٥- تاريخ ابن خلدون ٥/ ص ص ٣٤٥–٣٧٤.
٦- المصدر السابق ٥/ ص ٣٦٢.

من قبله من أهل السنّة، فضلا عن البقيّة. أمّا الحضور الخارجيّ في المغرب، فإنّه لا يتناوله في إطار دول خاصّة بهم: الصفريّة، والإباضيّة، كما هو الواقع التاريخيّ، بل وزّعه وشتّته بين تأريخه لهذه القبيلة أو تلك من قبائل البربر: هوارة، ولماية، ونفزة، ومغيلة، ومغراوة، وبني يفرن من زناتة ليؤكّد أنّ ما قام من سلطة خارجيّة في المغرب، لم يكن على أساس مذهبيّ تجاوز معيار العصبيّة، بل هو من جنسها ولم يخرج عن حدودها. وتتشتّت أخبار دُول في أنساب متفرّقة، لأنّها خالفت ما أقرّه من معايير[1].

وبنفس الكيفيّة أرّخ لحركة الزنج التي قام بها عبيد تمرّدوا على أسيادهم، وتجرّؤوا على ممارسة الملك. فقد اعتبر منذ البداية أنّ هذه «الدولة فيها اضطراب منذ أوّلها فلم يتمّ لصاحبها دولة». هذا الاضطراب هو عدم صحّة النسب وشرفه بالنسبة إلى الداعي الذي قام بها. إنّ كلّ ما في هذه الحركة التي نجحت في إقامة دولة بالقرب من بغداد، ينافي القوانين الخلدونيّة: الحاكم «شخص من الذين حجبوا ببغداد مع جماعة من حاشية المنتصر»، فلا قوّة عصبيّة تخدمه؛ أنصاره من العبيد الآبقين، هؤلاء العبيد لا نسب لهم؛ مع «المروق عن السنّة» في مستوى العقيدة[2]. إنّها دولة تستعصي على تقنينه، لذلك فهي مضطربة، ولذلك فشلت.

لكن من هذه الحركات المخالفة لقوانينه، ما كان موافقا للأعمال «الصالحة» التي ينبغي أن يقوم بها الحاكم، مثل الدفاع عن الدين ضدّ «أمم الكفر»؛ من قبيل دولة صلاح الدين الأيّوبيّ. فهي دولة لم تقم بها عصبيّته بقدر ما قام بها «المسلمون» حسب عبارته، بكلّ ما فيها من تجاوز للعامل العصبيّ إلى العامل العقديّ[3].

وفي كلّ هذه الأمثلة يقوم بتوجيه وعي المتقبّل إلى سبب وحيد ومركزيّ عنده، هو افتقاد العصبيّة. فيحجب بذلك سائر الأسباب التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في فشل هذه الحركة أو تلك، وعلى رأسها انعدام التوازن في موازين

١- المصدر السابق ٥/ ص ٣٦٢. وانظر أخبار هذه القبائل في المجلّد ١١.

٢- المصدر السابق ٧/ ص ص ٣٦-٤٣.

٣- التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ١٤/ ص ١١٤٠ و١١٤١.

القوى غالبا بين السلطة الرسميّة القائمة وحركات التمرّد عليها، ثمّ نجاح التحالف السياسيّ الثقافيّ بين «السلطان» و«الفقيه»، وهو تحالف من شأنه أن يؤلّب العامّة على المتمرّدين. لكن رغم كلّ هذا فإنّ تحرّكا مثل الذي قام به المطوّعة، قد نجح نجاحا لا حدّ له في السيطرة على الناس، إلى درجة أصبحت فيها الرعيّة منذ القرن الثالث للهجرة تخضع لأوامرهم أكثر ممّا تخضع لأوامر السلطة الرسميّة القائمة، بكلّ أجهزتها التي فصّل ابن خلدون القول فيها. وما حدث من مؤشّرات هذه الظاهرة في محنة أصحاب الحديث، أكبر دليل على ذلك. لقد كان نظره إلى مسألة السلطة يمرّ دائما عبر منظار «مرايا الملوك»، لا عبر البحث عن خصائص العمران والثقافة. وبالنسبة إلى الخوارج، وأهميّة تحرّكاتهم في المشرق في العهد الأمويّ كما في العهد العبّاسيّ، فإنّه من الثابت أنّ هذه التحرّكات قد جمعت بين أطراف عديدة، من قبائل ومن أنساب ومن جنسيّات متفرّقة. ومع ذلك كانت قوّة الرابطة بينهم تناظر قوّة الرابطة العصبيّة. إنّها الرابطة المذهبيّة «الإيديولوجيّة»، التي تنجح في الكثير من الحالات، وفي صلب المجتمع الذي تهيمن عليه التركيبة العصبيّة، في إقامة أشكال حكم معيّنة، لا يُشترط فيها النسب والعصبيّة، كما يذهب إلى ذلك. ولعلّ أحسن مثال لذلك هو دولة القرامطة، التي استمرّت ما ينيف عن القرن. وابن خلدون يؤرّخ لدولتهم ضمن القسم المخصّص للشيعة، لكنّه يجزم منذ البداية بأنّ القائم بالدعوة ليس من أهل البيت، ولكنّه أيضا ليس من أهل العصبيّة. إنّه من أهل دعوة مذهبيّة لها خصائصها، وجدت قبولا لدى قبائل عديدة.

فضلا عن ذلك فإنّ الدورة التي يقيمها للعصبيّة والملك، ليست بالكيفيّة التي حدّدها مطلقا. فزوال الملك عن بني أميّة في المشرق، كان بسبب ضعف العصبيّة. لكن لماذا ابتدأت في الأندلس من جديد، والابتداء يقتضي قوّة العصبيّة: فالربع الثاني من القرن الثاني للهجرة، أهو مرحلة ضعف عصبيّتهم أم هو مرحلة قوّة؟ ونفس السؤال يُطرح في شأن العصبيّة العبّاسيّة في مرحلة ضعفها في بغداد، وانطلاقها من جديد في مصر بعد ذلك. ثمّ إنّ الدول الشيعيّة التي قامت، لم تقم بها العصبيّة الطالبيّة، سواء مع الديلم في المشرق، أو مع اليمنيّين في جنوب الجزيرة

العربيّة، أو مع البرابرة في المغرب. من الثابت أنّه يوجد تخريجا لهذه الحالة أو تلك. لكن لا يهمّنا تخريجه أيّا كان، بل يهمّنا أن ننبّه إلى الاستثناءات التي تكاد تناظر القاعدة. ومن هنا كان حرصه على التقنين في الاتّجاه الذي اختاره دون غيره، مبنيّا على الكثير من التجوّز والمجازفة.

ثمّ لأنّ التاريخ هو تاريخ العصبيّات التي نجحت في إقامة دول، فلا وجود لمادّة اجتماعيّة تهمّ مختلف مظاهر العمران، في تاريخ ابن خلدون. وهي المادّة التي درج المؤرّخون قبله على إثباتها - قصدا أو عرضا - وهم يجمعون المعلومات عن هذه التجربة السياسيّة أو تلك. لقد اختار أن يكون التاريخ خاصّا بالأشراف في عصبيّاتهم وفي ملكهم بين نشأة وتطوّر واضمحلال. أمّا سائر فئات المجتمع فلن تحظى بذكر إلاّ إذا كان مقترنا بهذا الجانب أو ذاك من «دورة الحياة العصبيّة» وقوانينها. وكلّ ما يُثبت في هذا الصدد هو سجلاّت وصفيّة نمطيّة، ترتقي إلى درجة من العموميّة تفقدها مزيّة التوثيق لخصوصيّات هذه المجموعة أو تلك. وتتوزّع هذه السجلاّت النمطيّة إلى ثلاثة أصناف: الأوّل، نمط الحياة البدويّة، إمّا قبل حصول الملك وفي المرحلة الأولى منه - وهذا هو الغالب - أو بعد ذهابه بالنسبة إلى بعض الأقوام الذين يعودون إلى التبدّي بعد ذهاب الملك؛ والدوال النمطيّة المستعملة هي: «بداوة»، «خشونة»، «شظف»، أو ما يحيل عليها. والصنف الثاني، نمط الحضارة في مرحلة القوّة، مع ما يصحبه من مؤشّرات مؤذنة بالاضمحلال؛ والدوالّ النمطيّة المستعملة هي: «غرق في النعيم»، «مهلكة الترف»، «البذخ»، «ماء النعيم»، «نضارة العيش»، أو ما يحيل عليها. والصنف الثالث، مظاهر أزمة تؤكّد نهاية الدولة، والدوالّ النمطيّة هي: «الهرم»، «دثروا»، «تلاشوا»، «سنّة الله التي قد خلت في عباده»[1]. وسنكتفي بتقديم نموذج وصفيّ من كلّ صنف من هذه الأصناف، وهي في مجملها قليلة الورود في خطابه.

١- يمكن العودة إلى السياقات التالية من تاريخ ابن خلدون: ٣/ ص ص ٩٣، ٤٩٤-٤٩٥، ٥٢٤؛ ١٠/ ص ٨٠٢ و٨٠٣؛ ١١/ ص ص ٣-٧، ١٧٥-١٧٦، ٤٧١؛ ١٣/ ص ٨-٩، ١٢٠، ١٥٩-١٦٠، ٤٩٥.

- نمط حياة التبدّي والشظف: «وانتبذ بقيّة هذه الشعوب من هذه الطبقة بالقفار وأقاموا أحياء بادين لم يفارقوا الحلل ولا تركوا البداوة والخشونة، فلم يتورّطوا في مهلكة الترف ولا غرقوا في بحر النعيم ولا فقدوا في غيابات الأمصار والحضارة ولهذا أنشد شاعرهم:

فمن ترك الحضارة أعجبته بأيّ رجال بادية ترانا»[١]

- نمط الحضارة وهي مرحلة تمهّد الملك – حسب عبارته: «وكانت أيّامه (أي السلطان)، خير أيّام هدنة وسكونا وترفا لأهل الدولة. وفي أيّامه تغالى الناس في أثمان العقار، فبلغت قيمتها فوق المعتاد، حتّى لقد بيع كثير من الدور بألف دينار من الذهب العين. وتنافس الناس في البناء، فعالوا الصروح، واتّخذوا القصور المشيدة بالصخر والرخام وزخرفوها بالزليج والنقوش. وتناغوا في لبس الحرير وركوب الفاره، وأكل الطيّب، واقتناء الحليّ من الذهب والفضّة. واستبحر العمران، وظهرت الزينة والترف، والسلطان وادع بداره متملّ أريكته، إلى أن هلك كما نذكره، إن شاء الله تعالى»[٢].
- نمط الفساد والاضمحلال: «فانقسموا في الدنيا ونبتت أجيالهم في ماء النعيم، واستأثروا مهاد الدعة واستطابوا خفض العيش، وطال نومهم في ظلّ الغرف والسلم، حتّى ألفوا الحضارة ونسوا عهد البادية وانفلتت من أيديهم الملكة التي نالوا بها الملك، وغلبوا الأمم، من خشونة الدين وبداوة الأخلاق، ومضاء المضرب»[٣].
- إنّ وضع العمران بما هو مجرّد مادّة للدولة – كما ينظر إليه ابن خلدون – لا قيمة له في حدّ ذاته، بل قيمته في كيفيّة تشكّله مع الطور الذي تمرّ به الدولة – مركز الاهتمام. وهذه الأحوال العمرانيّة أو تلك، لا تعدو أن تكون مؤشّرات أخلاقيّة سلوكيّة مؤذنة بخير وهو العزّ والملك والاستقامة في مفهومها الدينيّ،

١- المصدر السابق ١١/ ص ٦ و٧.

٢- المصدر السابق ١٣/ ص ٤٩٥.

٣- المصدر السابق ١١/ ص ٤.

أو بشرّ وهو السرف والفساد والاضمحلال الحتميّ. وبين تداول الخير والشرّ والصراع بينهما، يتكوّن التاريخ في تصوّره الأخلاقيّ.

وخارج إطار الفقرات، أو الجمل اليتيمة التي تصف هذا الطور أو ذاك، نجد في خطابه بعض الاهتمام بعقائد المجموعات، خاصّة غير الكتابيّة. وهو اهتمام صادر عن غاية وعظيّة تعليميّة مفادها تأكيد صحّة المعتقد الإسلاميّ في صيغته السنّيّة، في مقابل الخطل الذي يوجد لدى المجموعات المخالفة. وهو الخطل الذي يفسّر تأكيده على الوظيفة الهامّة الموكولة إلى الخليفة، وهي الجهاد. فلا ينسى أن يسجّل لهذا السلطان أو ذاك – مشهورا كان أو مغمورا – إنجازاته في مستوى نشر الدين ومحاربة أعدائه. في هذا الإطار وردت بعض المقاطع الوصفيّة في خطاب ابن خلدون، تهمّ هذا المعتقد أو ذاك. فقد وصف عقائد سكّان الهند، في المناطق التي غزاها المسلمون، و«قاموا فيها بأمر الإسلام»، كما رأينا؛ ووصف عقائد سكّان المغرب من البربر، «الذين كان دينهم دين المجوسيّة شأن الأعاجم كلّهم بالمشرق والمغرب، إلاّ في بعض الأحايين يدينون بدين من غلب عليهم من الأمم»[١]؛ ووصف بعض الكنائس في حروب المسلمين والنصارى[٢]. ولا تؤدّي ملاحظات وصفيّة «معياريّة»، للعقائد المختلفة، إلاّ إلى مزيد افتتان الذات بصحّة معتقدها، وتصديرها لهذا الافتتان إلى المتقبّل. وينجح الخطاب في ذلك عبر تشكيل الوصف تشكيلا غائيّا، يؤسّس مطلق الصحّة لمعتقد «الأنا» على أنقاض سذاجة معتقد «الآخر» وضلاله.

ومن المفيد، أن نجري مقارنة سريعة بين نوعيّة حضور المادّة الاجتماعيّة في خطاب ابن خلدون وخطاب ابن الأثير مثلا، لنتبيّن كيف كان الخطاب الذي لم ينظّر لعلم العمران ولم يجعله معيارا لتصحيح التاريخ، أكثر «عمرانيّة» من الخطاب الذي سلك هذا المسلك بطريقته الخاصّة. ففي فصول عديدة من تاريخ ابن الأثير ترد إفادات اجتماعيّة هامّة من حيث معرفة الخصوصيّات المميّزة لهذه

١- المصدر السابق ١١/ ص ٢١٢، وانظر بقيّة الفصل، ص ص ٢١٢-٢٢١.

٢- المصدر السابق ٩/ ص ص ٦٧٧-٦٧٩.

المجموعة أو تلك، لهذه الفئة أو تلك، لهذه الجهة أو تلك[١]... من قبيل وصفه الدقيق للصراعات المستمرّة بين العامّة في بغداد وغيرها، بحكم تردّي أوضاعها. ونورد من هذا الوصف نموذجين، يتعلّق الأوّل بتعاظم دور الحنابلة في التحكّم في الناس وتحديد سلوكهم، ويتعلّق الثاني بخطورة وقع الخلافات العقديّة بين المذاهب على العامّة. ينتمي النموذج الأوّل إلى فصل «فتنة الحنابلة ببغداد»[١]، وممّا جاء فيه: «وفيها عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون من دور القوّاد والعامّة، وإن وجدوا نبيذا أراقوه، وإن وجدوا مغنّية ضربوها، وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشي الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو؟ فإن أخبرهم وإلاّ ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة. فأرهجوا بغداد...» وينتمي النموذج الثاني إلى فصل «الفتنة بطوس»[٢]، وممّا جاء فيه: «في هذه السنة (٥١١هـ) في عاشوراء كانت فتنة عظيمة بطوس في مشهد عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، وسببها أنّ علويّا خاصم في المشهد يوم عاشوراء بعض فقهاء طوس، فأدّى ذلك إلى مضاربة وانقطعت الفتنة. ثمّ استعان كلّ منهما بحزبه، فثارت فتنة عظيمة حضرها جميع أهل طوس».

من الواضح أنّ هذه الأخبار أو هذه المعاني التي أثبتها ابن الأثير في خطابه، لا تقع في مدار السلطة وأحوالها والتأريخ لها، بقدر ما تتجذّر في مدار اجتماعيّ له في عمليّة التأريخ مكان. ورغم أنّ «عالم العمران» ابن خلدون ينقل عن ابن

١- انظر على سبيل المثال السياقات التالية في تاريخ ابن الأثير: ج ٧/ ص ص ٦، ٥٩، ١٣١، ١٤٦-١٤٧، ١٥٠-١٥١، ١٧٧-١٧٨، ٢٠٩، ٢٥٦-٢٥٧؛ ومن عناوين الفصول نورد: «ذكر وفاة محمّد بن جرير الطبريّ»، «الفتنة بنيسابور»، «الفتنة بين العامّة ببغداد وإحراق المشهد على ساكنيه السلام»، «الفتنة ببغداد بين الشافعيّة والحنابلة»، «ذكر الفتنة بين أهل بغداد ثانية»، «صلح الشيعة والسنّيّة ببغداد»...؛ وانظر أيضا ما يورده من أخبار العامّة تحت عناوين «ذكر عدّة حوادث».

١- المصدر السابق ٦/ ص ٢٤٨.

٢- المصدر السابق ٧/ ص ٢٧٦.

الأثير في مواطن عديدة من عمله، فإنّه يهمل هذه المادّة العمرانيّة، لأنّه لا موقع لها في منظومته التاريخيّة القائمة على السلطة بما هي مركز ثقل معنوي في كلّ وجود اجتماعيّ، وفي كلّ عصر.

خاتمة

لقد كان للخطاب الخلدونيّ – شأنه شأن أيّ خطاب – نظام مفهوميّ مترابط ومتكامل، تؤدّيه اختياراتٌ لغويّةٌ وبنيويّةٌ مختارةٌ ومقصودةٌ من قبل منشئه. وهي اختيارات لا تخرج عن تاريخيّة الخطاب من حيث علاقته الوطيدة بالأفق الفكريّ المخصوص الذي يتحرّك فيه منتجه، والآفاق الفكريّة المتغايرة التي يتحرّك فيها متقبّلوه على مرّ العصور. ولا تعدو كلّ القراءات المنطلقة من هذه الآفاق، والعاملة على حجبها في نفس الوقت، أن تكون عمليّة تحويل لوحدة الخطاب الدلاليّة إلى معانٍ شظايا، لتصل في الكثير من الأحيان إلى خلق نصّ قارئ مغاير للنصّ المقروء مغايرةَ النشاز المفضيةَ إلى عجز النصّين معا عن الدخول في جدليّة تواصل المفاهيم. وهي جدليّة مشروطة بتجانس المرجعيّة الابستمولوجيّة والتاريخيّة التي يصدر عنها كلّ منهما.

ولا جدال في أنّ لمختلف الخطابات المنتَجة في مختلفة العصور علاقات دلاليّة تتفاوت وضوحا ومتانة، ويمكن أن تصل في نهاية المطاف إلى تكوين أنظمة معرفيّة متمايزة، لكنّ الإشكال هو في نوعيّة هذه الخطابات التي يقيم بينها البعضُ – وبشكل اعتباطيّ – علاقات تواصل موهومة، لأنّها لا تستند إلى طبيعة المعاني ولا إلى آليّة إنتاجها، بقدر ما تستند إلى ما ينتجه «استبداد الذات القارئة بنصّها المقروء» في اتّجاه جعله مترجما عن شواغلها المسبقة الباحثة عن مبرّرات تتمتّع لديها بسلطة معرفيّة معيّنة. إذّاك يصبح تحرير النصّ من هيمنة الذات القارئة شرطا للتقدّم في اتّجاه مزيد الاعتبار للخصوصيّة المشروعة لكلّ أصناف النصوص والتي لا تتعارض مع إمكان انتظامها ابستمولوجيّا في أنساق تتجاوز – بالنسبة إلى كلّ صنف – المتحوّل فيه إلى الثوابت.

إنّه ما اعتبره بعض الدارسين المعاصرين ضربا من الدلالات لم يعبّر عنه المفكّر القديم و«أصبحنا نعلم أنّه كان في حدود ملاكه أي في حيّز إدراكه»[1].

١- عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص ١٧٧.

فتتقارب المعاني وتتجانس رغم التباعد الزمنيّ للنصوص. وعلى هذا الأساس، وعلى أساس ما رأينا من جملة المعاني «الحقائق» التي راهن على تثبيتها نهائيّا خطاب ابن خلدون، تكون إقامة التواصل بينه وبين شروط الحداثة العربيّة عمليّة مفرغة من محتواها المعرفيّ الخلّاق، لأنّ الثوابت التي يكرّسها هذا الخطاب تتنافى وشروط الحداثة والعقلانيّة في مختلف أبعادها.

ولا شكّ في أنّ الثقافة العربيّة شهدت على مرّ العصور – وبدرجات متفاوتة – اختيارات تحمل شروط التحديث بالمفهوم المتناسب مع كلّ عصر. والإشكال الكبير هو أنّ الخطابات التي ترجمت عن هذه الاختيارات قد لقيت – في معظمها – كلّ ضروب الإقصاء المنجرّة عن «الحرب»[١] التي أعلنتها عليها الثقافة السائدة من أجل نفي الاختلاف وتثبيت السلطة الجامعة. وهكذا تصبح عمليّة إعادة بناء هذه الخطابات من بعض المتوفّر منها، ومن الشتات الذي تحويه منها نصوص مخالفة لها، ومن إعادة بناء معانيها العقليّة المصادرة بتفكيك هذه النصوص والحفر في طبقاتها، عمليّةً صعبة لكنّها ضروريّة للكشف عن مؤشّرات التحديث الفعليّة لا الموهومة. كما ستكون هذه العمليّة أجدى بكثير من قيادة قسريّة ومفتعلة لخطاب صراطيّ (أي أرثوذوكسيّ) – رافض للعقل وللاختلاف الحيويّ المقترن به – إلى تخوم الحداثة. وقد تجلّى رفضه هذا في ما وفّره نظريّا وعمليّا من مبرّرات مصادرة العقل الإبداعيّ في الثقافة الإسلاميّة، بل والإجهاز عليه، بتوظيف خطير لمنطق القانون وطبائع الأشياء والعمران.

ولذلك فإنّ علم العمران بالمعايير والقوانين التي كرّسها ابن خلدون، لا علاقة له بعلم الاجتماع والفلسفة، ولا «بالأنتروبولوجيا والتاريخ الحديثين»، كما يجتهد البعض في إثبات ذلك[٢]؛ بل هو مجرّد تقنين معياريّ ضارب في تصوّر سنّيّ

١- نستعمل هذا المصطلح بالمفهوم الذي حدّده فوكو في تحليله للخطاب والسلطة. انظر:
M. Foucault, Il faut défendre la société, pp 43- 46.

٢- M. Talbi, IBN KHALDŪN, EI2, T3, p 854.؛ عبد السلام الشدّادي، **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، ص ١١٨.

أرثوذوكسيّ للوجود الاجتماعيّ، وصل في مرحلة متأخّرة وحسب منطق تطوّر داخليّ سائر نحو الانغلاق، إلى مرحلة التسييج الإيديولوجيّ الصارم الذي تُوجّهُه نزعة الهيمنة المطلقة على كافّة المجالات، لا في الحاضر فقط بل في الماضي أيضا، عبر إعادة بناء للتاريخ تجعله «مخبرا تجريبيّا» ذا وظيفة استدلاليّة على صحّة معان واخْتيارات محدّدة. وجاءت هذه القوانين - كما أراد لها مؤسّسها - بمثابة «الأصول» اللازمة للقياس عليها في عمليّة تقييم الأخبار والمعاني المتّصلة بالوجود الاجتماعيّ بين الجواز والصحّة من ناحية، والتعذّر والخطأ من ناحية ثانية. ولهذه العمليّة غايتان: الأولى ثقافيّة، وهي - حسب المنطق التلقينيّ الذي قام عليه الخطاب - الحرص على توجيه وعي المتقبّل نحو ما ينبغي أن يسود من المعاني «الحقائق»، مقابل ما ينبغي أن يُقصى نهائيّا من المجال التداوليّ، لأنّه يظلّ مصدر نشاز في المنظومة المراد تكريسها. والثانية اجتماعيّة، وهي - حسب منطق احتكار الحقيقة الذي يدّعيه الخطاب - ضمان انتظام المجتمع وفق الثوابت التي احتجب فيها «الإيديولوجيّ» الخاصّ بوجهة نظر معيّنة للعمران وللانتظام فيه، وظلّ بارزا «المعرفيّ» العامّ.

وقد وقع في فخّ الواجهة المعرفيّة المعلنة في خطاب ابن خلدون، دارسون معاصرون كُثُر، حتّى ذهب بعضهم إلى مماهاة عمله في «التعرّف على دقائق مجتمعه واكتشاف قوانين تركيبه وتطوّره»، وفي اكتسابه رؤية جديدة «علميّة أصيلة»، بعمل علماء الاجتماع في «تحليل بنية المجتمع... واكتشاف قوانين تركيبها وقوانين تطوّرها»[1]. واعتبر أنّ ما قام به في الانتقال بالتأريخ من «مستوى السرد الإخباري القصصيّ إلى مستوى التحليل العلمي، طفرة مثّلت تصوّرا جديدا للتأريخ موضوعا ومنهجا. فهو - في بحثه عن القوانين التي

١- محمّد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، ص ص ١١٩-١٢١؛ وانظر ناصيف نصّار، **ابن خلدون في منظور الحداثة**، ضمن كتاب **فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة**، ص ٣٩.

٢- محمّد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ص ٢٦٤.

تسيّر حوادث التاريخ – يتفوّق على «الفكر المعاصر فكر القرن العشرين»[١].
وعمد باحث آخر في عمل هامّ له خصّصه لتشريح أصول الاستبداد في نصوص الآداب السلطانيّة، إلى إخراج النصّ الخلدونيّ تماما من دائرة النقد الجريء الذي قام به في تشريحه هذا، ليضع صاحب النصّ في صفّ الدارسين الذين سبقوه في هذا المجال، مثل بعض المستشرقين والباحثين العرب من قبيل رضوان السيّد ومحمّد عابد الجابري[٢]، جاعلا بينه وبينهما ندّيّة غريبة. والأحرى أن يكون نصّه في صدارة النصوص المشرّحة، على غرار الآداب السلطانيّة للماوردي، وسراج الملوك للطرطوشيّ، لأنّه – كما رأينا – من أخطر النصوص التي تؤسّس للاستبداد وتوفّر له الشروط النظريّة المبرّرة.

وقريب من هذا الموقف موقف من اعتبر أنّ الفكر السياسيّ في نصوص التراث «فكر هزيل لم يعبّر تعبيرا حقيقيّا عن طبيعة السلطة السياسيّة ومرتكزاتها في المجتمعات الإسلاميّة» باستثناء النصّ الخلدونيّ الذي مثّل في نظره «نقدا جذريّا للفكر السياسيّ الموروث» المتمثّل في نصوص الفقهاء والكتّاب والفلاسفة[٣].
ويغفل هذا الرأي عن أمرين خطيرين: أوّلهما أنّ هذا النقد للنصوص المذكورة لم يكن من حيث نوعيّة المعاني السياسيّة المستدلّ على صحّتها من جديد، بل من حيث إعادة الاستدلال عليها بطريقة «الأصول والقواعد» و«العرض عليها»، في بنية ذهنيّة لا تخرج عن مدار فقهيّ أصوليّ كان منذ القديم السلاح الناجع لفرض الاختيار الواحد والسلطة الواحدة تحت عنوان تجنّب الفرقة والاختلاف. والأمر الثاني هو أنّ طرح المسألة العمرانيّة بهذه الكيفيّة وهذه الأهداف الإيديولوجيّة ينأى بها عن التنظير العمرانيّ المعرفيّ الذي يُفترض أن يكون له دور أساسيّ في التطوير «الفلسفيّ» للفكر السياسيّ في أيّة ثقافة.

١- المرجع السابق، ص ٢٦٦.

٢- كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانيّة**، ص ص ٢٦–٤٠.

٣- علي أومليل، **السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة**، ص ١٣٩.

ثمّ إنّ التواصل المفترض داخل نوعيّة معيّنة من المعاني لا يقتضي القول بأنّ القديم منها أو السابق كان متجاوزا لعصره كأنّما أُنتِج لعصر لاحق، لأنّ المعاني والخطابات التي تنهض بها، ليست جواهر خالدة منفصلة عن التاريخ تنتظر البيئة الملائمة لتبرز وتُدرَك قيمتها. بل هي اختيارات ثقافيّة تاريخيّة، لها في نشأتها وفي مدى انتشارها واستمرارها ما يبرّرها. ومع ذلك يتكرّر الحديث عن غربة نصّ ما عن واقعه وانصهاره في المقابل في واقع موال له، مع فارق زمنيّ هامّ في الكثير من الأحيان.

ويظلّ القول بغربة نصّ من التراث عن واقعه أمرا ضروريّا – بالنسبة إلى البعض – لتخليصه من محدوديّته، وجعله مرنا في التشكّل مع الواقع الراهن أو المستقبل. فيرتقي في خطاباتهم إلى مستوى المنجزات الفكريّة الفريدة والرائدة والصالحة لأن تكون مفتتحا للعصر الحديث، رغم قصوره الإبستمولوجي عن ذلك. وهو قصور ليس عائدا إلى كونه **أنشئ في الماضي**، بقدر ما هو عائد إلى **نوعيّة الاختيار الفكريّ الذي طوّره دون سائر الاختيارات التي تجادلت في الماضي**. ومن هذه الخطابات نقدّم النماذج التالية:

- قال باحث: «كان ابن خلدون متقدّما على عصره بعصور». و«لم يُنتفع بهذا الفكر حقّا إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين صحا العالم العربيّ على الواقعة الغربيّة وعلى الهوّة التي تفصله عن الحداثة الغربيّة، فلجأ مفكّروه آنذاك، من بين الأمور التي لجأوا إليها، إلى فكر ابن خلدون ينشدون فيه أدوات ووسائل للفهم والتعليل واقتراح الحلول للمشكلة القائمة، مشكلة الأفول والتقدّم»[١]. وكان الأمر فعلا وفق ما ذكر الباحث في شأن عودة مفكّري النهضة الليبراليّين إلى فكر ابن خلدون، لكن لم يكن ذلك بسبب «حداثة» الفكر الخلدونيّ ولا ليبراليّته، بل بسبب إمكان توظيف بعض المقاطع من نصّه، توظيفا دلاليّا حداثويّا، بعد اقتطاعها من سياقها. وهذه مشكلة من أخطر مشاكل

١- فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل**، ص ١٤٢.

القراءة عامّة. ودون أن نعيد البحث فيها نكتفي بالقول إنّ القراءة التي حظي بها النصّ الخلدونيّ من مفكّري النهضة، لا تعدو أنّ تكون معاني شكّلها وعيهم الحديث وأسقطها – عن قصد وعن غير قصد – على نصّ هو رمز من رموز الماضي. وغايتهم هي تأسيس خطاب يضمن لهم نجاعة التواصل مع متقبّلين يحترزون بنسب متفاوتة من ثقافة الأعجميّ «غير الإسلاميّة». فانطلقوا من معان نهضويّة استمدّوها من هذه الثقافة بالذّات، وراحوا يبحثون لها عن مستند تراثيّ ليقتنعوا وليقنعوا هؤلاء المتقبّلين، بأنّها معان إسلاميّة قابعة في نصوص من التراث، وهذا العصر ملائم لاستحضارها.

- كما اعتبر النصّ الخلدونيّ لحظة التحديث الأولى التي كانت «مبدأ العصور العربيّة الحديثة»، أو بالأحرى «مبدأ الحداثة في هذه العصور». ووقع إنضاجها بلحظة تحديث ثانية، هي تلك التي جاءت من الغرب في القرن التاسع عشر[١]. وحلّل ما اعتبره إنجازات عميقة للحداثة التي جسّدها ابن خلدون، وهي: «وعيه لواقعة الانهيار والأفول وتحليله لها تحليلا علميّا دقيقا؛ واستجماعه لمادّة التراث بجملته واستذكاره لها على نحو منهجيّ منظّم من شأنه أن ييسّر وعيه واستيعابه وتمثّله واستخدامه؛ وتجاوزه للتراث التاريخيّ باكتشاف علمه الجديد، علم العمران البشريّ، بأدوات العلم والعقل، فاتحا بذلك الطريق أمام آفاق علميّة جديدة ستولد منها علوم الحداثة الإنسانيّة».
- وقال باحثان آخران: لم يقع فهم الجديد الإبداعيّ في النصّ الخلدونيّ – المقدّمة منه على وجه الخصوص – و«استُقبِل بصمت»[٢]، و«ظلّ إلى أواخر القرن الماضي نسيا منسيّا، شأنه في ذلك شأن المؤلّفات الأخرى التي تخاطب العقل وتستحثّ الفكر»[٣]. وعلى العكس تماما من ذلك، ظلّ منسجما مع السائد في ثقافة عصره، من حيث الجهاز المفاهيميّ والاصطلاحيّ، كما من حيث

١- المرجع السابق، ١٤١.

٢- عبد السلام الشدّادي، **ابن خلدون من منظور آخر**، ص ١١٧.

٣- محمّد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ص ٣١٥.

التصوّر العامّ للإنسان في التاريخ. ونفترض – وهذا يتطلّب منّا عملا مقارنيّا دقيقا بين تاريخ ابن خلدون والتواريخ السابقة له واللاحقة – أنّ المعايير والقوانين «الفقهيّة-السلفيّة» المتشدّدة التي فرضها على المؤرّخ، تكسر استقلاليّة المعنى النسبيّة المميّزة لعلم التاريخ – شأنه في ذلك شأن العلوم التي تنشئ لها خصوصيّات في موادّها وفي مناهجها[1] – والتي تجلّت لدى مؤرّخين عديدين رأينا وجه اختلافهم عنه[2]، وتمويه خطابه في تخطئتهم بحجّة القانون وطبائع الأشياء. فالتصفية الفقهيّة الشاملة في مستوى المعاني التاريخيّة المتداولة، والتي قام بها ابن خلدون ودعا إليها، لم تجد قبولا وارتياحا لدى المؤرّخين[3]، لأنّها

١- لا تزال هذه الظاهرة العلميّة في حاجة إلى إعادة نظر اليوم، لأنّها تمثّل خصوصيّة طريفة نجدها في بعض العلوم والمباحث، وهي تخرج عن التفسير التقليديّ الذي يعيد كلّ شيء إلى الإكراهات التي يواجهها علم من العلوم والخارجة عن طبيعة نظرته إلى المسائل. من ذلك رفض نقّاد الأدب تدخّل علماء الدين في معاييرهم الفنّيّة، وقبولهم للآخر المختلف في إنتاجه الأدبيّ، بينما يُصادر إنتاجه السياسيّ أو الدينيّ، وقبولهم التجرّؤ على المقدّس في النصوص الأدبيّة؛ كذلك اللغويّون ورفضهم المعايير الدينيّة في «تقديس» لغة الأحاديث، بحجّة أنّها موضوعة؛ وهنا يمكن أن نضيف رفض المؤرّخين للمعايير الفقهيّة السلفيّة للتأريخ التي ترجمت عنها المقدّمة.

٢- يمكن أن نضيف نموذجا معاصرا لابن خلدون وهو الحافظ بن كثير (ت ٧٧٤هـ). إذ نجد في تاريخه «**البداية والنهاية**» أخبارا من الصنف الذي رفضه ابن خلدون والمتعلّق بمثاليّة السلف. من قبيل تأكيد سوء سيرة الوليد بن يزيد ودون استدراك: ج ١٠/ ص ص ٦-٨؛ وحديثه عن المحنة مع نسبة المأمون إلى البدعة الاعتزاليّة في نظره: ج ١٠/ ص ص ٢٧٢-٢٧٤، ٣٢٥-٣٤٣. وغير هذه النماذج كثير لمن شاء تتبّعه في هذا الكتاب.

٣- قلنا إنّ تأكيد هذا الافتراض يظلّ رهين عمل مقارنيّ يشمل الأعمال التاريخيّة اللاحقة لابن خلدون. ونكتفي في هذا السياق بتقديم نماذج من عمل تاريخيّ ينتمي إلى القرنين التاسع والعاشر للهجرة وهو «**تاريخ الخلفاء**» للسيوطيّ. ففيه نجد إثباتا لمعان عديدة سبق أن صادرها ابن خلدون في تاريخه بحجّة أنّها تمسّ من نزاهة السلف الصالح وأفضليّته المطلقة. انظر قدح السيوطي في النسب العلويّ: ص ص ٦-٩؛ إيراده مساوئ معاوية: ص ص ٢٢١-٢٣٤؛ إثباته فسق الوليد بن يزيد: ص ص ٢٨٨-٢٩٠؛ إقراره بقدريّة يزيد الناقص، مع إيراد خطبته كاملة: ص ٢٩١ و٢٩٢؛ إطالته في الحديث عن المحنة في عهد المأمون: ص ص ٣٥٣-٣٥٧.

تتعسّف على المادّة التاريخيّة تعسّفا صادرا عن أفق تفكير فقيه لم يكن التاريخ من مشاغله إلاّ من حيث نجاعة تحويله إلى ترجمة عمليّة لثوابته الفكريّة.

- ويعتبر باحث آخر حداثة ابن خلدون مسلّمة لا يرقى إليها الشكّ حينما يستنكر الاحتراس «أكثر ممّا يجب من عصرنته»، وإعادته «قسرا وتحكّما إلى حظيرة الفكر التقليديّ»[1]. ويصل في آخر تحليله للمفاهيم المعرفيّة الفلسفيّة التي ينسبها إلى ابن خلدون، وفي صدارتها مفهوم «العقل التجريبيّ»، إلى أنّه قدّم لنا «درسا خالدا» في المعرفة[2].

إنّ هؤلاء – وهم مجرّد نماذج تمثيليّة – بجعلهم النصّ الخلدونيّ يتربّع على عرش التحديث العربيّ الإسلاميّ، لا يشوّهونه فقط – وأيّا كان الأمر فلكلّ نصّ خصوصيّة فكريّة تُحترَم ما لم تحمله قوى معيّنة إلى إرادة الهيمنة الثقافيّة – بل يجعلونه مقصيّا آليّا لنصوص أخرى هي القادرة فعلا على التواصل معنا اليوم على أساس من تواصل المبادئ والمنطلقات العقلانيّة بين المجتمعات والعصور، كلّ حسب أفق التفكير الذي يتحرّك فيه ويحكم نسبة تقدّمه في الطرح. وتكمن القيمة المعرفيّة التحديثيّة للخطاب – من منظور الحرص على الكشف عن مقوّماتها في نصوص التراث – في قدرة ذلك الخطاب على إنتاج المعاني التحديثيّة، من تشبّث إشكاليّ بالعقل، ورفضٍ للثبات ومعياريّة الماضي، وقبولٍ للاختلاف وللآخر المختلف، مع فضح التوظيف السلطويّ للمقدّس، إلى غير ذلك... أي في كونه جزءا من منظومة منتجة لهذه الدلالات ولما يتفرّع عنها، في كلّ مرحلة من المراحل.

إنّ إكسابَ خطابٍ ما – عاجز بنيويّا عن إنتاج هذه المعاني – قيمةً معرفيّةً

١- عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص ١٧١. ويقصد باستنكاره هذا الدارسين الذين حاولوا «إطلاعنا على أصول النظريّة الخلدونيّة عند كتّاب سابقين، صغار وكبار، معروفين ومغمورين». المرجع نفسه، ص ١٧٢.

٢- المرجع السابق، ص ٣٦٠؛ وانظر قراءة العروي لمفاهيم محدّدة عند ابن خلدون في كتابه هذا، ص ص ١٦٩–٣٦٤.

تحديثيّةً تتحوّل بحكم الشيوع وإعادة الإنتاج إلى بداهة، يفضي إلى نتيجة عكسيّة. وهي سهولة تسرّب جملة معانيه السلفيّة والمنافية أصلا للتحديث، إلى حقل الفكر العربيّ المعاصر فيزيد في تعميق أزمته. إنّه – في معظمه – فكر انتقائيّ يلهث وراء تجميع القرائن الدالّة على «حداثته» من ناحية، وعلى رسوخ قدمه في الماضي أو في الأصالة – كما يحلو له التعبير – من ناحية ثانية. ولم تكن الانتقائيّة لتفضي إلى أكثر من تركيب مفتعل لصروح فكريّة قاصرة عن إحداث الأثر في واقعها، وعن التماسك إزاء المساءلة المشروعة عن مدى تناسقها الداخليّ. كما أنّها تعوق الفكر عن السعي إلى إقامة أنساق تعيد النظر جذريّا في نوعيّة المعارف المتداولة منذ القديم، وفي آليّات إنتاجها، قصْدَ إحداث قطائع ابستمولوجيّة فلسفيّة لازمة لإعطاء دفع حقيقيّ لثقافة التحديث.

ونكتفي بالإشارة في هذا الصدد إلى أنّ معاني العقلانيّة والنزعة التجريبيّة والوعي التاريخيّ وغيرها ممّا استقرّ حول تقبّل النصّ الخلدونيّ، يسير جنبا إلى جنب وفي نشاز غريب مع كلّ المعاني السلفيّة التي ينتجها خطابه بكلّ وضوح، وهي من قبيل تثبيت التصوّر السنّيّ الصراطيّ (أي الأرثوذوكسي) للثقافة الإسلاميّة باعتباره التصوّر الوحيد الصائب؛ ومن قبيل نموذجيّة السلف في كلّ الأبعاد، ومن قبيل تأكيد الطابع الدينيّ للسلطة مع تبريرها التبرير الاستبداديّ الذي ظلّ متحكّما في الواقع السياسيّ العربيّ إلى مشارف القرن العشرين، ومن قبيل الحملة المتجدّدة على «أصحاب البدع» التي أسدلت ستارا كثيفا على الإمكانات والاختيارات الطريفة والجادّة في الكثير من الأحيان، تلك التي تبنّاها ودافع عنها المخالفون للسائد من قدريّة وفلاسفة وخوارج وشيعة ومفكّرين سنّيّين حافظوا على استقلاليّة الفعل المعرفيّ، وغيرهم... ثمّ خاصّة من قبيل الدعوة إلى ضرورة الثبات على معاداة العقل – بما هو سلطة معرفيّة نقديّة مستقلّة – مصحوبةً بالاحتفاظ ببعض جوانبه «النفعيّة» المباشرة. إنّها الدعوة التي تترجم بكلّ دقّة اليومَ أزمتنا الثقافيّة – الاجتماعيّة، الكامنة في ازدواجيّة الموقف من العقل في مجتمعاتنا: تشبّثٌ بثقافة تقليديّة متخلّفة عن الواقع الراهن وعن مواقف عقليّة ماضية، من ناحية؛ ومن

أخرى، إقبال «غبيّ» على المنتجات التقنيّة للعقل، ممّا أحدث ارتباكا في اقتصاديّاتها وفي قيمها. ومن المعلوم أنّ التنظير لرفض مبدإ العقل في المنطلق، والقبول العمليّ لنتائجه «النفعيّة والمحدودة» في المآل، لا يمكن إلاّ أن ينتجا وضعيّة هجينة تتضاءل فيها شروط التحديث ومقوّماته.

ويظلّ الفارق الجوهريّ بين ما يُنسب إلى مقاطع من الخطاب الخلدونيّ، وما ينتجه فعلا، هو أنّ الأوّل لا يعدو أن يكون دلالات خارجيّة متحوّلة بتحوّل القراءات والمرجعيّات التي تصدر عنها، بينما يستقرّ الثاني ويستمرّ بما هو **دلالات ثابتة بثبات بنية الخطاب،** وقادرة على إحداث الأثر الفعليّ في المتقبّلين على مدى المراحل التاريخيّة. وفي صورة الإصرار على مواصلة الاطمئنان إلى الدور التحديثيّ لخطاب من هذا القبيل، **فلن نتجاوز رهان الجمع العقيم بين إرادة التحديث من ناحية ومغازلة الأصول السلفيّة – بعد «تجميلها» – من ناحية ثانية.**

وفي هذا المستوى، ومن منظور إبستمولوجي، لم يكن خطاب ابن خلدون إلاّ مؤشّرا من مؤشّرات عقل العقل ليقتصر على وظيفة حسن تمثّل الحقيقة الخارجة عنه مع حسن الدفاع عنها. وفي مستوى آخر، ومن منظور أنتروبولوجيّ، وباعتبار إرهاصات التغيّر التي انطلقت بعدُ في وضعيّة قريبة وهي الوضعيّة الأوروبيّة – قد يكون هذا الخطاب آليّة من آليّات التحصّن ضدّ تغيير مماثل ومحتَمَل. إذ يلازم المجتمعاتِ التقليديّةَ في مختلف مراحلها، وخاصّة في منعرجات التحوّل المتأتّي من الداخل أو الوافد من الخارج، الخوفُ من الجديد الذي يهدّد التوازن السائد. فتنغلق في «قوقعة من التقاليد carapace de coutumes، وتولي الاعتبار لحكمةِ مصدرها الأسلاف»[1]. وتحمي نفسها بأن تعتمد – من بين ما تعتمد – سلطةَ الخطاب. ولعلّ هذا ما نهض به الخطابُ الخلدونيّ. فكان أن مثّل – ولا يزال – الآليّات السلفيّة التقليديّة التي ستظلّ منتصبة في وجه الحداثة العربيّة.

1- G. Duby, Histoire sociale et idéologie des sociétés, in Faire de l'histoire, sous la direction de J. Le Goff et P. Nora, p 151.

المصادر

- ابن سلاّم الإباضيّ، بدء الإسلام وشرائع الدين، تحقيق فيرز شفاريتس والشيخ سالم بن يعقوب، فرانز شتايز، فيسبادن ١٩٨٦.
- عليّ بن عبد الواحد ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨.
- أبو الحسن الأشعريّ، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دون تاريخ).
- أبو الحسن الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، فرانز شتايز، فيسبادن ١٩٨٠.
- أبو الحسن الأشعريّ، كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٨٧.
- أبو القاسم البراديّ، الجواهر المنتقاة في ما أهمله كتاب الطبقات، طبعة حجريّة بالمكتبة الوطنيّة بتونس.
- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.
- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- عليّ بن محمّد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٥.
- أحمد بن حنبل، المسند، ضمن موسوعة الكتب الستّة، دار الدعوة – دار سحنون، ١٩٩٢.
- عبد الرحمان بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٩٩٩. (موسوعة تشمل المقدّمة والتاريخ والتعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا).
- عبد الرحمان بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٩١.

- عبد الرحمان بن خلدون، لباب المحصّل في أصول الدين، دار المشرق، بيروت ١٩٩٥.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.
- أبو داود، السنن، موسوعة الكتب الستّة، دار الدعوة – دار سحنون، ١٩٩٢.
- أبو العبّاس الدرجينيّ، طبقات المشايخ بالمغرب، حقّقه إبراهيم طلاي، الجزائر، د.ت.
- فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، بتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ١٩٧٩. + طبعة بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨.
- فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعيّ، دار الجيل، بيروت ١٩٩٣.
- السيوطيّ، تاريخ الخلفاء، المكتبة العصريّة، بيروت ١٩٩٧.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٧.
- محمّد بن إدريس الشافعي، الرسالة، المكتبة العلميّة، بيروت. (وهي طبعة مصوّرة عن طبعة دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩).
- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢.
- محمّد بن جرير الطبريّ، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩١.
- محمّد بن جرير الطبريّ، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩٢.
- محمّد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٠.
- محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت؛ دار الحديث، مصر، د.ت.
- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٨٩.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت ١٩٩٣
- أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.
- مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
- القرآن الكريم.
- الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٩٠.
- ابن ماجه، السنن، موسوعة الكتب الستّة، دار الدعوة – دار سحنون، ١٩٩٢.
- ابن عذاري المرّاكشي، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٧.
- أبو الحسن عليّ المسعوديّ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٠.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف الخيّاط، دار لسان العرب.
- عبد الملك بن هشام، السيرة النبويّة، دار القلم، بيروت، د.ت.
- ابن وادران، تاريخ العبّاسيّين، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣.
- أبو يعقوب الورجلاني، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤.
- أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٩٣.



المراجع

- محمود إسماعيل، الحركات السرّيّة في الإسلام – رؤية عصريّة، دار القلم، بيروت، د.ت.
- محمود إسماعيل، المهمّشون في التاريخ الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤
- عليّ أومليل، السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ١٩٩٨.
- عليّ أومليل، الخطاب التاريخيّ: دراسة لمنهجيّة ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر – المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت– الدار البيضاء ١٩٨٥.
- محمّد عابد الجابري، العصبيّة والدولة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ٦، بيروت ١٩٩٤.
- محمّد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ط٥، الدار البيضاء ١٩٨٦.
- محمّد عابد الجابري، نقد العقل العربيّ ١، تكوين العقل العربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت – الدار البيضاء ١٩٩١.
- فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل: أفكار – قوى للأزمنة العربيّة المنظورة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦.
- الحداثة والحداثة العربيّة، مداخلات مؤتمر إشهار المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ، تأليف مجموعة من المفكّرين، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.
- عبد السلام الشدّادي، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة محمّد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ٢٠٠٠.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسيّة للنشر، ١٩٩٠، ص ٢٩.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١.

- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ، نظريّة العقل، دار الساقي، بيروت، لندن ١٩٩٩
- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربيّ، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لندن ٢٠٠٤.
- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانيّة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩.
- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، بيروت ١٩٩٦.
- عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيّته، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧.
- عزيز العظمة، الكتابة التاريخيّة والمعرفة التاريخيّة، مقدّمة في أصول صناعة التأريخ العربيّ، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥.
- ليفتسكي، المؤرّخون الإباضيّون في إفريقيا الشماليّة، ترجمه ماهر جرّار وريما جرّار، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت ٢٠٠٠.
- ناصيف نصّار، ابن خلدون في منظور الحداثة، ضمن كتاب «فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ٢٠٠٧.
- ناجية الوريمّي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف، ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلاميّ القديم، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكريّ – دار المدى، بيروت، دمشق ٢٠٠٤.
- ناجية الوريمّي بوعجيلة، الإسلام الخارجي، رابطة العقلانيين العرب – دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
- سالم يفوت، حفريّات المعرفة العربيّة الإسلاميّة: التعليل الفقهيّ، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٠.

المراجع الأجنبيّة

- R. Aron, Préface de, Max Weber, Le savant et le politique, PLON, 1994.
- G. Balandier, Anthropo- logiques, Biblio Essais, 1985.
- R. Debray, Critique de la raison politique, Gallimard, 1981.
- G. Duby, Histoire sociale et idéologie des sociétés, in Faire de l'histoire, Gallimard, 1971.
- M. Foucault, Il faut défendre la société, Gallimard – Seuil, 1997.
- M. Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.
- M. Foucault, L'ordre du discours, Gallimard, 1971.
- H. G. Gadamer, L'Art de comprendre. Ecrit 2. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine, Aubier, 1991.
- H. G. Gadamer, Vérité et méthode, Seuil, 1976
- G.G. Granger, Rationalisme, Encyclopaedia Universalis, corpus 19,
- J. Habermas, Vérité et justification, Gallimard, 2001.
- P. Ricoeur, Temps et récit, 3. Le temps raconté, Edition du seuil, 1985.
- P. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique2, Edition du seuil, 1986.
- P. Ricoeur, Histoire et vérité, CERES, 1995.
- M. Talbi, Ibn Khaldoun, E. I 2, T 3, 1990.
- A. Touraine, Qu'est- ce que le démocratie, Fayard, 1994.
- E. Weil, Raison, Encyclopaedia Universalis, corpus 19.



رابطة العقلانيين العرب

تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية

إصدارات الرابطة:

١. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جاڤان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٢. **المرض بالغرب**: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٣. **ازدواجية العقل**: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦. **نقد الثوابت**: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٩. **٢٣ عاما: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. الطبعة الثانية، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٠. **علم نفس الجماهير**: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١١. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٢. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٣. **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٦.
١٤. **هرطقات٢: العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
١٥. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٦. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.
١٧. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.
١٨. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
١٩. **هدم الهدم، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
٢٠. **الحجاب**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
٢١. **إمامة المرأة**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٢. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٣. **الإسلام معطّلًا: العلم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي**، تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٤. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تأليف الطاهر الحداد**. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٢٥. **في نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٢٦. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٢٧. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.
٢٨. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.
٢٩. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.
٣٠. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.
٣١. **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.
٣٢. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.
٣٣. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.
٣٤. **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.
٣٥. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.
٣٦. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.
٣٧. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.
٣٨. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.
٣٩. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.
٤٠. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.
٤١. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

إصدارات الرابطة

تحت اسم المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٤٢. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٤٣. **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٤٤. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٤٥. **الحداثة والحداثة العربية**، تأليف مجموعة مفكرين وباحثين. دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٤٦. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٧. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٤٨. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٩. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٥٠. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥١. **السنة: أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥٢. **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٥٣. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٤. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٥. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٦. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.